

GOVERNMENT OF INDIA

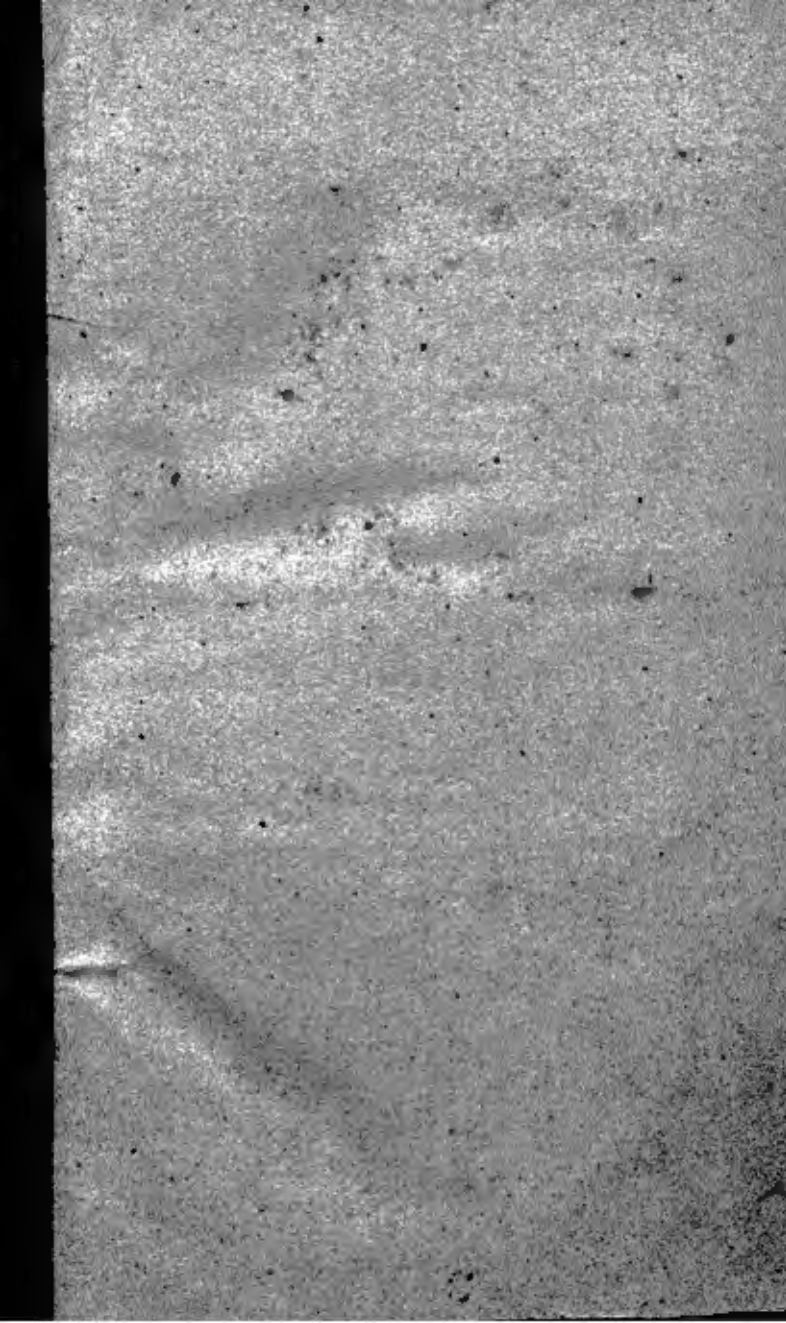
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY**

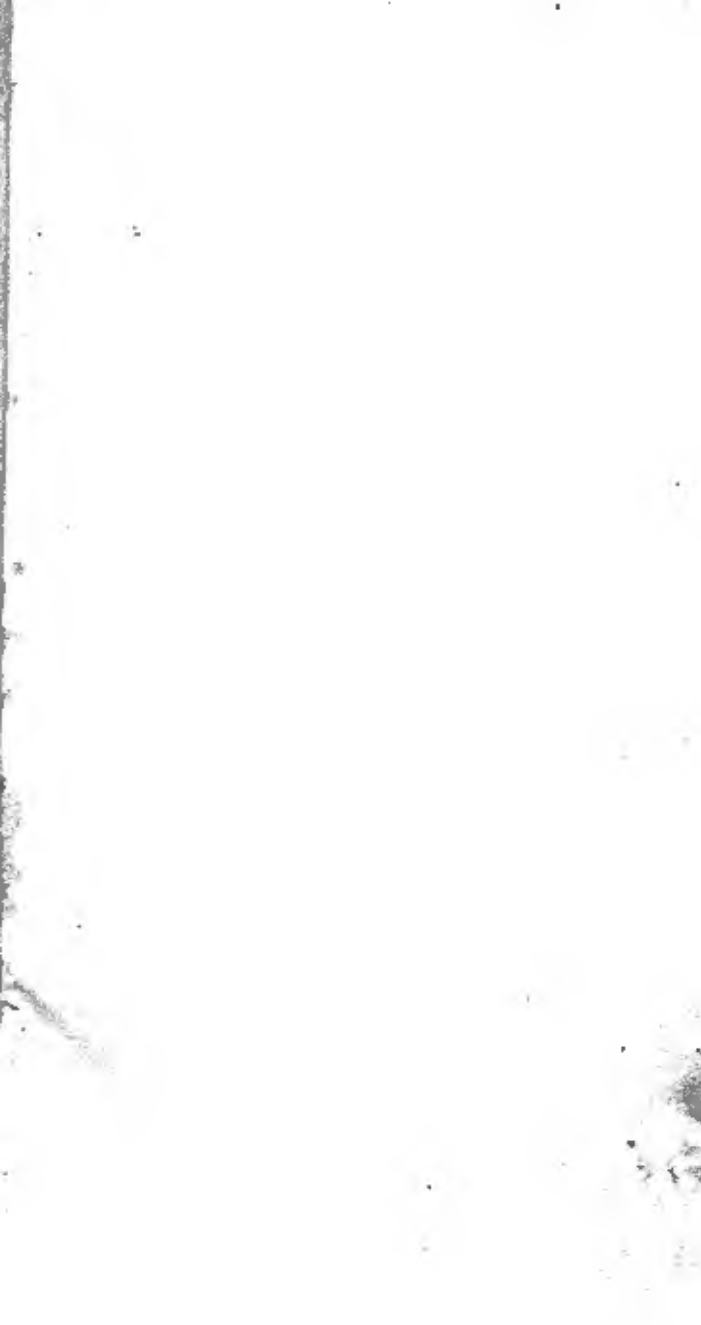
Ac. 7412

CALL No. 181.42 Upa

D.G.A. 79.









सच्चिदानन्दमाला का नवम पुष्प ।

# बौद्ध-दर्शन

( बौद्ध-धर्म तथा तत्त्वज्ञान का साङ्गोपाङ्ग  
प्रामाणिक विवेचन )

लेखक

पं० बलदेव उपाध्याय एम० ए०, साहित्याचार्य  
प्रोफेसर, संस्कृत-पाली विभाग  
हिन्दू-बिरुविद्यालय, काशी

181-42

Upa

भूमिका—लेखक

महामहोपाध्याय पं० गोपीनाथ कविराज, एम० ए०

—:०:—

१९४६

प्रकाशक—

मैनेजर,

शारदा-मन्दिर

५९ गणेश दक्षिण

बनारस

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY NEW DELHI.

Acc. No. 7412 .....

Date 24.8.56 .....

Call No. 181.42 / *upa* .....

प्रथम संस्करण

१९४६

मूल्य ₹)

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY NEW DELHI.

Ac. No. 552 .....

Date 21.12.1950 .....

Call No. 294.3 / *upa* .....

मुद्रक—

हठ मा० सप्रे,

भोळाम्मीनारायण प्रेस

जयमधर, बनारस ।

प्रमाण-पत्र

# श्री ह र जी म ल डालमिया पुरस्कार

नई देहली

वर्ष २००२—२००३ वि०

विजेता—परिहृत बलदेव उपाध्याय एम० ए०

कृति—बौद्ध-दर्शन

विषय—दर्शन

पुरस्कार—इकीस सौ रुपये

डालमिया जैन निवास, श्रीराम श्रीवास्तव, सरस्वती रामकुण्ड

माघ शुद्ध १३

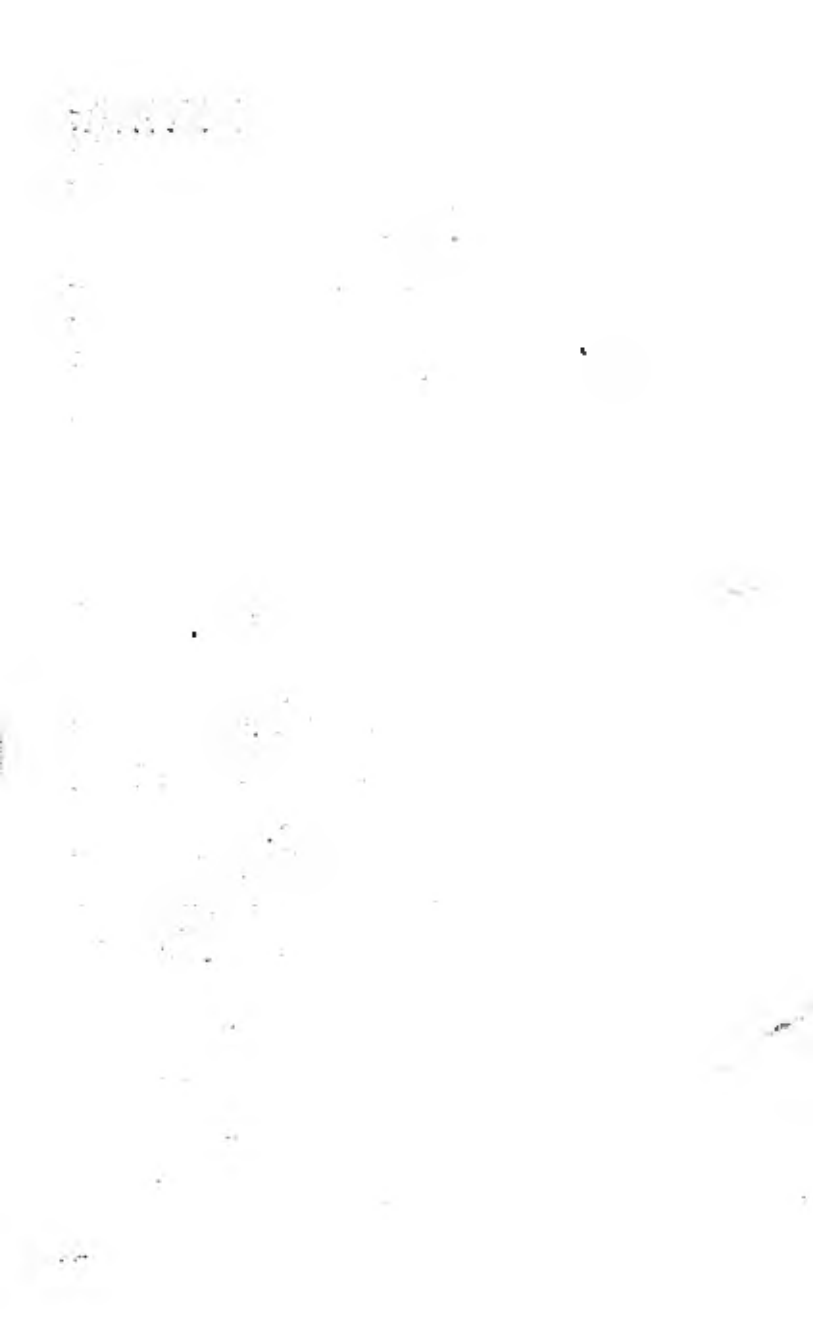
डालमिया

सं० २००३ विक्रमी

मन्त्री

सभानेत्री





# Foreword

Numerous works have been written in the west as well as in India on the different phases of Buddhist religion and thought and attempts at a systematic presentation of some of the main philosophical teachings of the more popular schools have also been made from time to time. But a complete history of Buddhist philosophy, based on the original Pali and Sanskrit Texts and their learned commentaries by Indian and trans-Indian scholars of the times and also on the fragments which are available as Purvapakshas in various Sanskrit works of the Hindus and Jains, is still a great desideratum. The chapters on Buddhist philosophy in the several standard works on Indian Philosophy are necessarily brief, being confined to the essentials ; and a thorough and critical work on the entire Buddhist philosophy, more or less on the lines of Prof. Stcherbatski's *Buddhist Logic*, has not yet appeared in any language.

In these circumstances, therefore, the step which the author of the present monograph has taken in summing up the results of the studies of modern scholars in the field of Buddhist philosophico-religious thought and presenting them in a popular form in the vernacular may be regarded in some quarters as a bold one. Bold it

certainly is, but it is a highly welcome attempt and represents a step in the right direction. In fact the author has succeeded in bringing out, as a result of his studies through long years, an excellent readable work on the subject, the like of which does not perhaps exist in Hindi or in any other vernacular literature of India. The book does indeed claim to be original. A glance through its pages would convince the reader of the critical acumen and powers of discretion with which the raw materials of scattered and disputed researches of individual scholars working in different ages and with different mental predilections have been reduced to a system and invested with a meaning. There is no doubt that some of the chapters, especially those on Sunyavada and Buddhist Tantras, may be regarded as fresh contributions in a sense, in the form in which they are presented to the readers, to a knowledge of the subject derived from any of the Indian Vernaculars.

The work is divided into five parts dealing respectively with the essentials of ancient Buddhism, with the evolution of Dharma, with the philosophical schools, with Logic and Mysticism and with the propagation of Buddhism in foreign countries. It seems to me that a separate section devoted to a consideration of the influence of the currents of early and contem-

porary Indian philosophy on the origin and development of Buddhist Thought and of the manner in which Hindu and Jain schools of thought reacted to the growing development of philosophical ideas of the Buddhists should have been added. It is well known that works on Vedanta, Nyaya, Vaishesika, Sankhya Yoga, Mimamsa, Sarva Agama and Jainism contain not only nominal references to specific Buddhist views but also actual quotations of passages from original Buddhist texts and summaries of arguments in support of those views. In the present state of our imperfect knowledge, it may not be possible to trace all those quotations to the sources and to verify each of these views. But assuming their general correctness we have to base on them, on the actual texts accessible to us, a working knowledge of the system as a whole. No history of Buddhist philosophy would thus be complete without a consideration of these views in their proper setting.

The first part of the book ( pp. 1—110 ) contains in seven chapters a short account of the Buddhist religious thought in its earliest stages. It is a review of Indian society and religion in the days of the Buddha and of the moral and religious teachings of the teacher. A list of the canonical literature of early Buddhism, presented in the Pali Tripitaka and a discourse on

the four noble Truths revealed to the Buddha together with his philosophical speculations have also been added. The theory of Natural causation (प्रतीत्य समुत्पत्ति) and the Buddha's views on Matter (परमेश्वरकर्म), Soul (आत्मा), God (ईश्वर) and Rebirth have been expounded. In connection with the Four Truths there appears a short analysis of the eight-fold path said to have been discovered by the Buddha. This eight-fold path is actually one path, known as the Middle Path, the path which avoids the extremes.

The second part ( pp. 111-189 ) has five chapters dealing with the Nikayas or the eighteen sects, the Mahayana Sutras, the three Bodies of the Buddha and Nirvana. The section on Nikayas is useful. It presents the views on the eighteen Nikayas according to the commentary on Kathavatthu and Vasumitra's work and shows that the Mahayana is a developed form grown out of the Andhaka sect coming down from the Mahasanghikas. The special doctrinal features distinguishing the Mahayana from the Hinayana are shown. These relate to the concepts of Bodhisattva, three-fold Buddhakaya, ten bhumes or spiritual stages and Nirvana and to the introduction of the Bhakti element as an important characteristic of spiritual life. Of the 18 sects the tenets of the Mahasanghikas and Sammitiyas alone have been taken up for discussion as being comparatively

important. The Mahasanghikas represented the esoteric view-point and consequently their attitude to Buddha, Arhat, Bodhisattva etc, was far removed from the more popular views of the Theravadins. We know that the Pancharatra conception of Visuddha Sattva, as entirely free from the admixture of Rajas and Tamas, bears a strong contrast to the conception of Sattva recognised in Sankhya and the allied schools in which, even in its utmost purity, the disturbing elements of Rajas and Tamas do not cease to exist. This differential outlook stands at the bottom of the difference of the entire structure of mediaeval Vaishnava thought in all its traditional ramifications from the orthodox schools. The flowering of the Bhakti philosophy would not have been possible except on the soil prepared by belief in the doctrine of Immaculate Sattva. Similarly the conception of Bindu or Kundalini in the Shaiva Agamas, known also as Mahamaya, is to be sharply distinguished from that of Maya in the popular literature. The entire culture of the Tantras, with its recognition of Mantras, Mantrasvaras and mantramahesvaras and of a pure and bright world beyond the reach of Maya has its roots in the assumption of this principle of pure immateriality. The doctrines of the Mahasanghikas and of the Andhakas, in many of their features, are closely analogous to those of the historical schools where Buddha

Sattva and Bindu are recognised. The transcendental character ( लोकोत्तर ) of the Buddha is only different mode of expressing what the Pancharatras would call his supernatural ( असाकृत ) status ; and the absence of Sasrava dharmas in him means only that he is above the defilements of impure Matter

The views of the Sammitiyas in regard to the Soul ( पुद्गल ज्ञान ) are peculiar. The chapter on the Mahayana sutras which follows gives an account of such works as Saddharma Pundarika, Prajna paramita ( different recensions ), Ganda Vyuha, Dasabhumika sutra, Ratnakuta, Samadhiraja, Sukhavativyuha, Lankaratara and Savarna Prabhasa. The three Vehicles, viz, 'Sravaka, Pratyeka-Buddha and Bodhisattva, are described in the next chapter. The four stages of the old Sravakayana are mentioned, showing how an ordinary soul ( पुद्गल ज्ञान ) enters into the stream of spiritual life and continues to make regular progress towards meditation. A detailed analysis of this progressive spiritual journey should have been furnished. The author's statement of the meaning of the term Anagami is not quite clear, for if the Anagami does not reappear on the physical plane ( कामजात ) and even on any of the supra-physical planes, how is he to be distinguished from the Arhat ? The destruction of the first five out of the ten Samyojanas precludes the

possibility of return to the Kamaloka but so long as the other samyojanas persist, the condition of bodily emancipation of Arhat can not arise. In case of death at such an incomplete stage the saint is bound to return on a higher plane, evidently in Brahma-loka. Perfection in the third meditation leads to rebirth in the Suddhavasa heaven, though a lower meditation causes re-emergence in a lower heaven. The state of Arhat corresponds roughly to that of the Vedantic Jivanmukti. It is a condition of Nirvana in the sense that attachment and klesas have disappeared; though the Skandhas still persist. On the disintegration of Skandhas life ceases and true Nirvana takes place. The aim of a Sravaka is to become an Arhat in life and then to realise Nirvana on its extinction. But the Pratyeka Buddha stands on a higher level, in as much as his spiritual strength is greater enabling him, unlike a Sravaka, to discover the Light within his heart dispensing with the necessity of reliance on external sources of illumination. But even the Pratyeka Buddha, inspite of his relative spirituality, is unable to look beyond his narrow personal horizon and strive to be a Bodhisattva for the true welfare of the entire creation. The ideal of the Bodhisattva is the absolute selflessness of the Buddha whose strivings in the cause of the world emancipation



are unceasing. The opinion of the *Srimala Sutra* that in reality the three *yanas* are successive stages of one and the same path is to be accepted as representing the correct view-point. The conflicting positions of the divergent lines of approach are easily explained in the light of the theory of *Saktipata* to which the *Agamas* attach great importance. The inherent differences in the basic character of the evolving souls account for apparent differences in their outer behaviour.

While speaking of the *Bodhisattva* the author has taken pains to go into details regarding the origin of *Bodhicitta* and the stages through which it passes into the perfection of the Buddha. The initial and preparatory process of *Anuttara Puja* and the assumption of *Paramitas* have been carefully described. The final *Paramita* is that of *Prajna* or Supreme Wisdom which follows from a closely disciplined *Samadhi* and ends in the inauguration of the Buddha condition.

The chapter on the *Triple Kaya* or Body of the Buddha is brightly written. Western and Japanese Scholars have done a lot of spade work in this field and have tried to bring out the true significance of each of the *Kayas*: the labours of *Levi*, *Poussin*, *Suzuki* and others have already cleared up most of the thick mists which gathered round this question. The *Dharma*, *Sambhoga* and *Nirmana Kaya*s have been compared to the concepts

of Nirguna Brahma, Isvara and Avatara respectively. But it appears to me that there is a closer resemblance to the conceptions of the three so-called Avasaras of the Tantras, viz. Laya, Sambhoga, and Adhikara corresponding in a sense to Siva, Sadasiva and Isvara. (1)

The description of the ten Bodhisattva bhūmis follows next. It is a short note and does not call for any special comment. The chapter on Nirvana contains within a brief compass most of the important points which a study of Pali and Sanskrit Buddhist works (in original or in Tibetan and Chinese translations) discloses. The general conception of Nirvana according to the older canons followed by the specific views of particular sects including Sthaviravadins, Vaibhasikas, Sautrantikas and the Mahayanists has been clearly

---

(1) The conception of Nirmana Kaya or Nirmana Citta is familiar to the school of Patanjali. It is assumed by the Yogin in response to the need for preaching Wisdom, as was the case with Paramarsi Kapila in communicating the secrets of Shastitantra. It may be assumed by the Supreme Isvara also, as Udayana observes in the Kusumanjali. The Buddhists did not distinguish between one type of Nirmana Kaya and another, but Patanjali laid emphasis on the existence of such a distinction, saying that of all its varieties that which originates through Dhyana or Samadhi is the best, being free from the contaminations of Karma-kaya.

stated. Even in the older school we find two apparently conflicting views regarding Nirvana—one associated with the Vaibhasikas who believed in it as positive and the other with the Sautrantikas whose attitude was distinctly negative in character. Of course, there was a difference of views also even in the same sect. The Sautrantikas held that the Skandhās are not all uniform, some being destroyed in Nirvana and others surviving it. The Vaibhasikas as a rule believed in the doctrine of Survival. A brief resume of most of the views has been supplied in the book. It has been shown that the secret of much of the difference between Hinayana and Mahayana lies in the fact that while in one view there is emphasis on subjective nihilism ( *पुद्गल नैरास्त्य* ) or elimination of the obscuration ( *आवरण* ) of klesas only, in the other we find stress laid on both subjective and objective nihilism ( *धर्म नैरास्त्य* ) or elimination of the obscurations of klesas as well as dharmanas. The point of difference between the Hinayana and Mahayana conceptions have been brought out clearly in a tabular form.

The third part of the book ( pp. 190-337 ) divided into 7 chapters, is probably the most important. It devotes itself to a more or less exhaustive treatment, of course consistently with the popular form of the work, of the central philosophical doctrines of the Vaibhasika, Sautrantika, Yogachara and Madhya-

mika schools, preceded by a general introduction dealing with the question of the development of Buddhist thought. In his treatment of each of the schools the author has added some historical notes relevant to it, and the appropriate bibliographical data ( original texts ) concerned. The presentation of the views is, generally speaking lucid, faithful and intelligible, except in the case of the Vaibhasika system, where in my opinion he would have done a distinct service to the cause of Buddhist philosophy if he had tried to present in a systematical way the summary of the contents of the Abhidharma kosa. Now that the excellent French edition of Poussin and the Sanskrit commentary of Yasomitra ( published from Japan ) are available, the preparation of such a summary would not have been so difficult. He has utilised the Kosa undoubtedly in the section on the Vaibhasika, but only in a loose and unconnected manner. The sections on Vijnana and Sunyavadas are based on the standard works of the Schools, viz. Vijnaptimatratā Siddhi ( smaller and larger ) and Madhyamika Karikas ( with Chandrakirti's gloss ). What is objectionable and uncalled for in this presentation is the so-called Samiksha of the doctrines as in some of the non-Buddhist works. It is well known that most of the Buddhist views have been subjected to a critical examination by many of the

contemporary and subsequent philosophical writers of the Brahmanical and Jain schools. This is natural in polemics. But what the reader expects to find in a work on Buddhist philosophy is a faithful presentation of the Buddhist stand-point itself and not its refutation from the view-point of the opponent. We are not concerned here so much with the history of a controversy or with the merits of particular tenets as with a lucid and reliable version of the tenets as such.

In this connection it may also be pointed out that special treatments should have been accorded to such doctrines as those of the Flux ( *वृत्तवत्* ) etc. which have been made the targets of attacks from both orthodox and non-orthodox quarters. Indeed we expected a historico-philosophical survey of the so-called *Ksamikavada* among the Buddhists. The conception of *Avasthāparināma* among the *yogins* is the nearest equivalent of the Buddhist view, except for what may be described as the extreme position of the Buddhists leaning towards *निरव्ययता* in connection with the origination and disappearance of phenomena. An analysis of the *Vithichitta* together with *Bhāvanga* would have been a valuable psychological contribution to our knowledge of the subject. ( 2 )

(2) Dr. S. Mookerjee in his excellent work on the Buddhist Philosophy of Flux ( 1935 ) has made a valuable contribu-

In spite of these limitations, however it may be said that the whole of the third part is a very valuable contribution. It is the cream of the whole work and reflects great credit on its writer for the great learning displayed in it and the lucid style of its presentation.

The fourth part ( pp. 379—460 ) deals with Buddhist Logic, spiritual disciplines and Tantrika Mysticism. As regards Logic, the author is indebted to the writings of Dignaga, Dharmottra, Dharmakīrti, etc. and to the monumental work on the subject by the veteran Russian Indologist, Professor Th. Stcherbatsky of the University of Leningrad.

The chapter on Buddhist yoga derives much of its material from Buddhaghosa's Visuddhimagga. In view of the gravity of the subject, the arrangement and presentation appear in my opinion to be a little desultory in character. It is well known that the Pali literature, specially the Abhidhamma section of the canons and most of Buddhaghosa's Commentaries, contain a wealth  


---

 tion to Buddhist Philosophy in the way of a critical examination of the doctrines of Dignaga's school—especially those associated with the names of Dignaga, Dharmakīrti, Dharmottara and others. His notes on the nature of existence, the theory of flux, the Sautrañtika theory of causation, the doctrines of universals and import of words ( Apoha ) the conception of kalpana and the Buddhist views on perceptual and inferential knowledge are critical and informative.

of information on the theory and practice of yoga among the early Buddhists. The Mahayanists also devoted their attention and energies to the practice of yoga and to a methodical analysis of its theory from their own points of view. The *Abhidharmakosa* too is full of important material on which a theory of yoga, according to its conception, may be built up. The chapter on yoga would have been enriched greatly if an attempt had been made to furnish in a nutshell, as it were, the entire history of the theory and practice of yoga among the Buddhists from the earliest times.

The Chapter on Tantric Buddhism seeks to provide some original information on the teachings of a few of the later Mahayanist schools, viz, Mantrayana, Vajrayana, Sahajayana, and Kalachakrayana. It is an interesting chapter and considering the paucity of material concerning details may be deemed to have been sufficiently well written. The writer has utilised the works of Anangavajra, Advayavajra and others, and also the Buddhist Dohas ascribed to the Siddhacharya and recovered from Nepal.

For Kalachakrayana the author is indebted to Naropa's commentary on *Sekoddesa* (recently published). As the system is not widely known to-day the contents of this book should have been more liberally utilised. All the post-Mahayanic Tantric schools have certain

points of difference also. We have heard much of Mantra Naya as distinguished from Prajna Naya, but it is true that in the midst of this distinction there is a bond of secret affinity. I miss in this part a statement of the theory of **paravritti** or reversion to which Mahayana Sutralankara, Trimsika, Lankavatara etc. refer. The cultural phase of Mahayanic sadhana is closely associated with the doctrine of transformation, and this cannot be intelligible without an appreciation of the theory of **paravritti**. As a matter of fact the process of sublimation itself to which the work refers implies **paravritti**. ( 3 )

The last chapter ( pp. 461-512 ), which considers the question of the spread of Buddhism through successive centuries is of a historical nature and need not detain us long. It gives us an idea as to how India through the regenerating and soothing influence of this faith, with its moral fervour, intellectual appeal and spiritual stamina, helped to civilise humanity in the neighbouring countries and how for hundreds of years there continued to be maintained a living intercourse between India and those lands. It is a graphic account of the manner in which India propagated its Gospel of Peace and Good Will to the world at large.

---

(3) For a brief note on *paravritti* see Dr. P. C. Bagchi's *Studies in the Tantras* ( Pt. I ), pp. 87-92.



Buddhism declined in the land of its birth but it left behind a rich legacy of thought which gave rise to and coloured diverse thought currents in the mediaeval ages. Mm. H. P. Shastri discovered living Buddhism in Bengal. The Nath Cult received a strong impetus from Buddhist and Tantric speculations. The Sahajiyas and Bauls in Bengal, the Santas of Upper India and followers of Mahima Dharma in Orissa inherited strong Buddhist traditions of an esoteric nature. I think a brief review of these crypto-Buddhist speculations in the middle ages would not be altogether useless in a treatise which has for its objective the presentation of Buddhist thought.

In the end, I congratulate Pandit Baldeva Upadhyaya on having successfully fulfilled a self-imposed and heavy task the enormity of which staggers even giants. I commend this admirable work to the attention of the Hindi reading public and to the advanced students of the University in the hope that it will find in them a sympathetic response which for the labours involved in its completion it so richly deserves.

**Gopinath Kaviraj.**

---



बौद्ध-धर्म तथा दर्शन के ऊपर अनेक पाश्चात्य तथा भारतीय विद्वानों ने ग्रन्थों की रचना की है। ये ग्रन्थ बौद्ध-दर्शन के विभिन्न अंगों तथा इस धर्म के विभिन्न सम्प्रदायों पर लिखे गये हैं। परन्तु ऐसा कोई भी ग्रन्थ अंग्रेजी या भारतीय भाषाओं में—जहाँ तक मुझे ज्ञात है—देखने में नहीं आया जिसमें बौद्धधर्म तथा दर्शन के विभिन्न अङ्गों का प्रामाणिक तथा साङ्गोपाङ्ग वर्णन किया गया हो। प्रस्तुत पुस्तक इसी अभाव की पूर्ति के लिये लिखी गई है।

बौद्ध-दर्शन तथा धर्म का साहित्य व्यापक और विशाल है। इसके विविध भागों के ऊपर अनेक विद्वानों ने अनुसन्धान करके इतनी प्रचुर सामग्री प्रस्तुत कर दी है कि उन सबका ग्रन्थन कर भारतीय भाषा में ग्रन्थ का निर्माण करना सचमुच साहस का काम है। इसमें तनिक भी सन्देह नहीं कि ग्रन्थकार की प्रस्तुत रचना एक साहसपूर्ण उद्योग है परन्तु यह कार्य सचित विश्वास में किया गया है। ग्रन्थकार ने अपने दीर्घकालीन अनुसन्धान के बल पर एक ऐसे अनुपम तथा उपादेय ग्रन्थ की रचना की है जिसके समकक्ष ग्रन्थ की उपलब्धि हिन्दी में तो क्या, भारत की किसी भी भाषा में नहीं है। यह ग्रन्थ एक नितान्त मौलिक रचना है। विद्वान् लेखक ने विभिन्न युगों में विभिन्न विद्वानों के द्वारा लिखी परन्तु बिलरी हुई सामग्री को एकत्र कर उन्हें व्यवस्थित

रूप प्रदान किया है और उसके तात्पर्य को भलीभाँति समझाने का प्रयत्न किया है। इसमें सन्देह नहीं की शून्यवाद तथा बौद्ध तन्त्र के विषय में जो प्रामाणिक विवरण लेखक ने प्रस्तुत किया है वह अनेक दृष्टियों से महत्वपूर्ण तथा मौलिक है। बौद्ध-दर्शन के इतिहास में बौद्ध-योग तथा बौद्ध-तन्त्रों का यह वर्णन संभवतः पहली बार यहाँ किया गया है।

इस ग्रन्थ में पाँच खण्ड हैं। प्रथम खण्ड में बुद्ध के मूल धर्म का वर्णन बड़े ही रोचक ढंग से किया गया है। दूसरे खण्ड का विषय है—बौद्ध-धर्म का विकास। इस खण्ड में बुद्ध-धर्म के अष्टादश निकायों के उत्थान का वर्णन ऐतिहासिक दृष्टि से बड़ा ही उपादेय है। विद्वान् लेखक ने महासंघिकों तथा सन्मत्तियों के विशिष्ट सिद्धान्तों के वर्णन करने में अपने पाण्डित्य का परिचय दिया है। त्रिकाय विषयक परिच्छेद बड़ी सुन्दरता से लिखा गया है। निर्वाण के विषय में विभिन्न सम्प्रदायों के मतों का एकत्र समीक्षण नितान्त इलाघनीय है। तृतीय खण्ड तो इस ग्रन्थ का हृदय है। इसमें वैभाषिक, सौत्रान्तिक, योगाचार तथा माध्यमिक सम्प्रदायों के गूढ़ तथ्यों का सरल विवेचन किस आलोचक की प्रशंसा का पात्र नहीं हो सकता? यहाँ ग्रन्थ-कार की विद्वत्ता जितनी गम्भीर है उनकी वर्णन शैली उतनी ही स्पष्ट और तल-स्पर्शिनी है। चतुर्थ खण्ड में बौद्ध-न्याय, बौद्ध-योग तथा बौद्ध-तन्त्रों का वर्णन है जो एकदम नया है। पञ्चम खण्ड में बौद्ध-धर्म के विस्तार की राम-कहानी है। इस प्रकार एक ही ग्रन्थ में बुद्ध-धर्म की विभिन्न आध्यात्मिक धाराओं का एकत्र वर्णन कर ग्रन्थकार ने एक बड़ा ही इलाघनीय कार्य किया है।

अन्त में, हम पं० बलदेव उपाध्याय को ऐसी महत्वपूर्ण पुस्तक को सफलता पूर्वक समाप्त करने के लिये बधाई देते हैं। यह कार्य इतना विशाल है कि इसकी विशालता को देखकर बड़े बड़े दिग्गज विद्वान् भी आश्चर्य-चकित हो उठेंगे। मैं इस ग्रन्थ को हिन्दी के पाठकों तथा विश्वविद्यालय के उच्च कोटि के छात्रों से अध्ययन करने का अनुरोध करूँगा। मुझे पूरा विश्वास कि यह ग्रन्थ सबकी सहस्रभूति को अपनी ओर आकृष्ट कर सकेगा।

गोपीनाथ कविराज



## वक्तव्य

भाज दर्शन के विज्ञानियों के सामने इस 'बौद्धदर्शन' को प्रस्तुत करते समय मुझे अपार इर्ष हो रहा है। बहुत दिनों की साधना आज फलीभूत हो रही है। नगराज बुद्ध इस विशाल विश्व की एक असामान्य विभूति हैं। उनके धार्मिक उपदेशों ने संख्यातोत्त मानवों का कल्याण साधन किया है और आज भी कर रहे हैं। बौद्धदर्शन का अग्रज एक विशिष्ट सम्प्रदाय है। तर्कनिपुण बौद्ध-तार्किकों का संसार के सर्वोच्च तत्त्वों की ओर में नाम अखण्डनीय है। परन्तु ऐसे विशाल तथा व्यापक दर्शन का प्रामाणिक परिचय राष्ट्रभाषा में न होना एक अनहोनी सी छटना थी। जिस देश में बुद्ध ने जन्म लिया, वहाँ उन्होंने अपना धर्मचक्रप्रवर्तन किया और वहाँ उन्होंने पादचार्या से भ्रमण किया, उसी देश को भाषा में—जिसे आजकल राष्ट्रभाषा होने का शौरव प्राप्त है—बौद्धदर्शन के सभी अंगों पर आधुनिक दृष्टि से लिखे गये ग्रन्थ का अभाव सर्वसुच स्तब्ध रहा था। इसी अभाव की पूर्ति करने का यथासाध्य उद्योग इस ग्रन्थ में किया गया है।

बौद्ध-दर्शन की विभिन्न ऐतिहासिक धाराओं के विवेचन के लिए मैंने ऐतिहासिक तथा सामीक्षात्मक उभय शैलियों का उपयोग किया है। बुद्धधर्म के विकास तथा प्रसार के ऐतिहासिक तथ्यों का परिचय उसके दार्शनिक सिद्धान्तों के विकास तथा स्वरूप समझने में नितान्त सहायक सिद्ध होगा, इसीलिए वहाँ उभय शैलियों का संमिश्रण किया गया है। प्रत्येक सम्प्रदाय का प्रथमतः ऐतिहासिक विवरण प्रस्तुत किया गया है जिससे पाठकों को उसके मुख्य आधारों तथा उनकी मौलिक रचनाओं का पूर्ण परिचय मिल जाय। तदनन्तर उसके दार्शनिक सिद्धान्तों

का विवेचन इन्हीं रचनाओं के आधार पर किया गया है। इन दार्शनिक ग्रन्थों की समीक्षा भी प्राचीन तथा नवीन दृष्टि से प्रकरण के अन्त में कर दी गई है। विवेचन आधुनिक शैली से किया गया है। केवल अंग्रेजी ग्रन्थों या केवल अधूरे अनुवादों के आधार पर लिखी गई पुस्तक में अपसिद्धान्तों के होने की विशेष आशङ्का रहती है। इसी-लिए मैंने इस ग्रन्थ को प्राचीन तथा संस्कृत में निषङ्ग भूत प्रामाणिक ग्रन्थों के आधार पर लिखा है और अपने कथन की पुष्टि में मैंने मूल पुस्तक में या राद-टिप्पणियों में तत्सर्व ग्रन्थों का पर्याप्त उल्लेख किया है तथा विशिष्ट आवश्यक उद्धरण भी दे दिया है। एक ही ग्रन्थ में बौद्ध धर्म तथा दर्शन के नाना रूपों का विवर्धन करा दिया जाय, यही मेरी इच्छा रही है। इसीलिये मैंने इस ग्रन्थ को पाँच खंडों में विभक्त कर प्रत्येक सम्प्रदाय की दार्शनिक धारा के परिचय देने का चक्षुःशक्ति प्रयत्न किया है। हीनयान, महायान, वज्रयान, तथा कालचक्रयान—आदि समस्त रूपों का यथार्थ दर्शन इसमें संक्षिप्त रूप में यहाँ मिलता है। बौद्ध-ध्यानयोग तथा बौद्धतन्त्रों की तो (जहाँ तक मैं जानता हूँ) बौद्धदर्शन के क्षेत्रों ने सर्वदा ही उपेक्षा की दृष्टि से देखा है। यह प्रथम अवसर है कि इन आवश्यक विषयों का प्रामाणिक विवेचन दर्शन-ग्रन्थ में किया जा रहा है। वज्रयान के कई ग्रन्थ तो इधर अवश्य प्रकाशित हुए हैं, परन्तु साधना जगत् से सम्बद्ध होने के कारण उनके सिद्धान्तों का निरूपण यथार्थरूप से नहीं हो पाया है। वज्रयान के रहस्योद्घाटन का दयोग बड़े अनुशीलन के अनन्तर यहाँ किया गया है। 'कालचक्रयान' का विवरण भी यहाँ एकदम नया है।

इस पुस्तक के पाँच खण्ड किये गये हैं। प्रथम खण्ड में बुद्ध-धर्म के आदिम रूप का वर्णन है। इस खण्ड में बुद्ध के जीवन चरित, उनके चरम, स्वच्छिन्न, आचार-शिक्षा का तो वर्णन है ही; साथ ही साथ उस समय की सामाजिक तथा धार्मिक दशा तथा तत्कालीन धार्मिकों के

सिद्धान्तों का वर्णन बुद्ध के उपदेशों की विशिष्टता समझाने लिये किया गया है । बुद्ध के दार्शनिक विचारों का विस्तृत विवेचन यहाँ है दूसरे खण्ड में बौद्ध-धर्म का धार्मिक-विकास है जिसमें अष्टादश निकाय, उनके मत, त्रिविधदान तथा महायान के विशिष्ट सिद्धान्तों का विस्तृत विवरण है । अन्तिम परिच्छेद में निर्वाण के स्वरूप का ऐतिहासिक विवरण विस्तार के साथ है । तीसरा खण्ड इस ग्रन्थ की मूल प्रतिष्ठा है । इसमें दार्शनिक विकास का विस्तृत विवेचन है । बौद्ध-धर्म के सुप्रसिद्ध चार दार्शनिक सम्प्रदायों का प्रथक् पृथक् विस्तृत तथा प्रामाणिक वर्णन किया गया है ।

१४वें परिच्छेद में वैभाषिकों के इतिहास तथा साहित्य का विस्तृत विवरण है । इस सम्प्रदाय के मूल ग्रन्थ संस्कृत में उपलब्ध नहीं होते । परन्तु चीनी भाषा में अनुवाद रूप में इनका पूरा त्रिपिटिक उपलब्ध है । इस विशिष्ट साहित्य का वर्णन इस ग्रन्थ में विशेष रूप से किया गया है । १५वें परिच्छेद में वैभाषिकों के तथ्यों का स्वरूप विस्तार के साथ प्रदर्शित किया गया है । षोडश परिच्छेद में सौत्रान्तिकों के इतिहास और सिद्धान्त का विवेचन है । इस महत्वपूर्ण सम्प्रदाय का इतिहास लुप्तप्राय हो गया है । हेस्तारंग के ग्रन्थों तथा विश्वसिमात्रतासिद्धि की चीनी टाकाशों में आये हुये कतिपय निर्देशों को ग्रहण कर इसके इतिहास तथा सिद्धान्तों का स्वरूप मैंने खड़ा किया है । सिद्धान्त भी इसके एकत्र नहीं मिलते । बौद्ध तथा हिन्दू ग्रन्थों में आये हुये निर्देशों को एकत्र कर सिद्धान्तों का परिचय दिया गया है । १७ वें तथा १८ वें परिच्छेदों में विज्ञानवाद के साहित्य तथा सिद्धान्त का वर्णन है । जैन तथा मादण दार्शनिकों ने विज्ञानवाद की जो नकी कबी समीक्षा की है वह भी यहाँ पाठकों को उपलब्ध होगी ?

१९ वें परिच्छेद में शून्यवाद के साहित्य और सिद्धान्त का विस्तृत तथा व्यापक विवेचन है । नागार्जुन की साध्यमिककारिका एक अभेद्य दूर्ग है जिसके भीतर प्रवेश कर साध्यमिकों के तथ्यों का रहस्य समझना

एक दुर्लभ व्यापार है। इसी व्यापार को सुलभ करने का यहाँ प्रयत्न प्रयास है। छान्यवाद के स्वरूप का प्रामाण्य विवेचन इस अध्याय की मद्दती विशेषता है। छान्य और तन्त्र के साम्य की ओर पाठकों की दृष्टि विशेष रूप से आकृष्ट की गई है।

चतुर्थ खण्ड में बौद्ध-न्याय, बौद्ध-ध्यानयोग तथा बौद्ध-तन्त्र का परिचय दिया गया है। बौद्ध-न्याय के इतिहास के परिचय के अनन्तर हेतुविद्या तथा प्रमाणशास्त्र का संक्षिप्त विवरण है। बौद्ध-ध्यानयोग का परिचय विमुक्तिमार्ग के आधार पर है। २२ वें परिच्छेद में बौद्ध-तन्त्र के इतिहास, साहित्य तथा सिद्धान्तों का प्रामाण्यिक विवरण प्रस्तुत किया गया है। पौषवें खण्ड में वृहत्तर भारत में बौद्धधर्म के भ्रमण की कहानी, हिन्दूधर्म से बौद्धधर्म की तुलना और बौद्धधर्म की महत्ता का वर्णन किया गया है।

इस ग्रन्थ में स्थान-स्थान पर बौद्ध-दर्शन को हिन्दूदर्शन से तुलना की गयी है। यह तुलना केवल तुलनात्मक अध्ययन की दृष्टि से की गयी है; इसके द्वारा किसी विशिष्ट दर्शन को ऊँचा या नीचा दिखाने का भाव तनिक भी विद्यमान नहीं है। बौद्ध-धर्म तथा दर्शन का वर्णन सर्वत्र निष्पक्षपात दृष्टि से किया गया है। जो कुछ लिखा गया है वह मौखिक संस्कृत तथा पाली ग्रन्थों के आधार पर लिखा गया है तथा यथासंभव 'नामूर्त किन्तु किञ्चित्' की मस्तीनायों प्रतिष्ठा को निभाने का प्रयत्न किया गया है।

यहाँ तक मैं जानता हूँ हिन्दी भाषा में तो क्या अंग्रेजी भाषा में भी इस प्रकार का साङ्गोपाङ्ग-ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है। अंग्रेजी में बौद्ध-दर्शन पर अनेक ग्रन्थ हैं सही, परन्तु वे इसके किसी एक संग को लेकर लिखे गये हैं। परन्तु इस ग्रन्थ में बौद्ध-दर्शन के इतिहास के साथ ही बौद्धतन्त्र तथा बौद्ध-ध्यान-योग का भी वर्णन है जो विद्वानों के द्वारा अभी तक



असूता है। ऐसी वृत्ता में यह ग्रन्थ एक नितान्त मौखिक रचना है। मुझे बातों को यह सूचित करते हुए इर्ष होता है कि इस ग्रन्थ की उपयोगिता तथा विशिष्टता को सम्झकर कुछ बौद्ध विद्वान् इसका अनुवाद चीनी, बर्मी तथा सिंघाकी भाषा में करने वाले हैं। सिंघाकी भाषा में इसका अनुवाद संका के ही एक विद्वान् बौद्ध भिक्षु कर रहे हैं जो शीघ्र ही प्रकाशित होने वाला है।

अन्त में अपने सहायकों के प्रति कृतकृता प्रकट करते समय मुझे अत्यधिक आनन्द आ रहा है। इस ग्रन्थ के छिड़ने में मुझे सबसे अधिक सहायता अस्त्राभजन महामहोपाध्याय पवित्र गोपीनाथ कविराज से प्राप्त हुई है जिनके जेष्ठों और मौखिक व्याख्यानो का मैंने यहाँ भरपूर उपयोग किया है। सन्त्रशास्त्र के तो वे सामिक विद्वान् हैं ही, बौद्ध-तन्त्रों के सिद्धांतों का वर्णन आपको ही प्रतिभा का प्रसाद है। प्राकभन लिखकर आपने इस ग्रन्थ को गौरवान्वित किया है। इस नैसर्गिक कृपा के लिए मैं हृदय से आपका आभार मानता हूँ। पवित्र सुखसाध जी तथा डा० बी० एल० आत्रेय को मैं हृदय से धन्यवाद देता हूँ जिन्होंने इस ग्रन्थ पर अपनी बहुमूल्य सम्मति प्रदान की है। अनेक परामर्शों के लिए हमारे विभाग के पाठ्य-अध्यापक भिक्षु जगदीश कश्यप एम० ए० मेरे धन्यवाद के पात्र हैं। मेरे अनुज-द्वय पं० वासुदेव उपाध्याय एम० ए०, पं० कृष्णदेव उपाध्याय एम० ए० तथा चिरंजीवी गौरीशंकर उपाध्याय एम० ए० अनेक प्रकार की सहायताओं के लिए यथोचित आशीर्वाद के भाजन हैं।

आज आषाढ़ी पूर्णिमा है। आज की ही पुण्य तिथि को भगवान् तथारात ने अपने धर्म-चक्र का प्रवर्तन किया था तथा अपने उपदेशासूत से धर्मतत्त्व के जिज्ञासुओं की तृप्या धान्त की थी। यह ग्रन्थ बुद्ध के मूळगन्धकुटीविहार से एक शठयुति के भीतर काशी में बैठक बुद्ध की ही भाषा की आधुनिक प्रतिविधि हिन्दी में निषद्ध किया गया है।

भगवान् सुगत से प्रार्थना है कि यह ग्रन्थ अपने सद्देश्य की पूर्ति में सफलता प्राप्त करे। आचार्य धर्मोत्तर के वाक्यों में मेश भी यह निवेदन है—

अयन्ति जातिव्यसनप्रबन्ध-

प्रसूतिहेतोर्जगतो विजेतुः ।

रागाद्यरातेः सुगतस्य वाचो

मनस्तमस्तानवमादधानाः ॥

आषाढी पूर्णिमा सं २००३

हिन्दूविश्वविद्यालय काशी ।

१३-७-१९९९

}

बलदेव उपाध्याय

# सम्मतियाँ

( १ )

जैन-दर्शन के प्रकाण्ड विद्वान्, हिन्दू विश्वविद्यालय में  
जैन-दर्शन के भूतपूर्व अध्यापक पं० सुखलाल जी—

जिस देश में तथागत ने जन्म लिया और जहाँ उन्होंने पाद-चर्या से भ्रमण किया उसी देश की राष्ट्रभाषा में बौद्ध-दर्शन के सभी अंगों पर आधुनिक दृष्टि से लिखी गई किसी पुस्तक का अभाव एक लाञ्छन की वस्तु थी। इस लाञ्छन को मिटाने का सर्वप्रथम प्रयत्न पं० बलदेव उपाध्याय ने किया है। अतः उनका यह प्रयास सचमुच स्तुत्य है। इस पुस्तक में बौद्ध-धर्म तथा दर्शन के सभी अङ्गों का प्रासांगिक वर्णन किया गया है परन्तु स्थाना-भाव से इन विषयों का संक्षिप्त वर्णन होना स्वाभाविक है। यह पुस्तक इतनी रुचिकर हुई है कि इसे पढ़ने वालों की जिज्ञासा इस विषय में जग उठेगी।

विद्वान् लेखक की भाषा तो प्रसन्न है ही, साथ ही विषय भी रोचक तथा रुचिकर ढंग से वर्णित है। पुस्तक पक्षपात रहित दृष्टि से लिखी गई है जो साम्प्रदायिकता के इस युग में अत्यन्त कठिन है। हमें विद्वान् लेखक से अभी बहुत कुछ आशा है।

काशी हिन्दू-विश्वविद्यालय के दर्शन शास्त्र के अध्यापक

प्रोफेसर डा० मीखनलाल आत्रेय एम. ए.

डि. लिट्.

बौद्धदर्शन भारतीय दर्शन का एक प्रधान अङ्ग है और भारतीय विचारों के विकास के इतिहास में इसका महत्वपूर्ण स्थान है। तिसपर भी जन-साधारण को ही नहीं, भारत के पण्डितों का भी बौद्धदर्शन सम्बन्धी ज्ञान नहीं के बराबर है। जो थोड़ा-बहुत ज्ञान है वह अशुद्ध है। इसका प्रधान कारण बौद्ध दर्शन पर हिन्दी तथा अन्य प्रान्तीय भाषाओं में प्रामाणिक तथा आधुनिक ढंग से लिखी हुई पुस्तकों का अभाव है। काशी हिन्दू-विश्व-विद्यालय के संस्कृत के अध्यापक पं० बलदेव सपाध्याय जी ने बौद्ध-दर्शन पर यह ग्रन्थ लिखकर वास्तव में एक बड़े अभाव को पूर्ति की है। यह ग्रन्थ बहुत बड़े परिश्रम और अध्ययन का फल है। अभी तक इस प्रकार का बौद्ध-दर्शन पर कोई दूसरा ग्रन्थ हिन्दी भाषा में तो क्या, अन्य किसी भी भारतीय भाषा में नहीं छपा है। ग्रन्थ सर्वाङ्गपूर्ण है और बौद्ध-धर्म और दर्शन के सम्बन्ध में प्रवीण ज्ञान उत्पन्न कराने योग्य है। इसकी भाषा शुद्ध और छपाई उत्तम है। प्रत्येक दर्शन प्रेमी पाठक के पुस्तकालय में रहने योग्य ग्रन्थों में से यह एक है।

## काशी हिन्दू-विश्वविद्यालय में पाली के प्रोफेसर मिश्र जगदीश काश्यप एम. ए.

श्री पं० बलदेव सपाध्याय की लिखी 'बौद्ध-दर्शन' नामक पुस्तक को आद्योपान्त पढ़कर बड़ा आनन्द आया। साम्प्रदायिक संकीर्णता के कारण बौद्ध-दर्शन को अयथार्थ रूप से रखने का जो प्रयास कुछ लेखकों ने किया है उनका परिमार्जन यह ग्रन्थ कर देता है। बौद्ध-दर्शन पर इतनी अच्छी, प्रामाणिक, विद्वत्तापूर्ण और सुबोध पुस्तक लिखकर पण्डितजी ने हिन्दी-साहित्य को अनुपम वृद्धि की है। पुस्तक नितान्त मौलिक है तथा मूल-ग्रन्थों का अध्ययन कर लिखी गई है। हिन्दी में तो क्या अंग्रेजी भाषा में भी इतनी सर्वाङ्गपूर्ण पुस्तक नहीं है जिसमें बौद्ध-धर्म तथा दर्शन के इतिहास तथा सिद्धान्तों का इतना प्रामाणिक विवेचन किया गया हो। यह पुस्तक बौद्ध-विद्वानों के लिये भी पठनीय है। अन्त में हम विद्वान् लेखक को इस गम्भीर ग्रन्थ के लिखने के लिये बधाई देते हैं।

# विषय-सूची

## प्रथम खण्ड

( मूल बौद्ध-धर्म ) पृष्ठ १-११० ।

- | विषय  | पृष्ठ |
|---|-------|
| ( १ ) परिच्छेद—विषय प्रवेश  | १-६   |
| बौद्ध-धर्म की विशेषता २, बुद्ध का जीवन चरित ४ ।   |       |
| ( २ ) परिच्छेद—बुद्ध-वचन  | ६-१८  |
| विनयपिटक ७, सुत्तपिटक ७, अभिधम्मपिटक १२,<br>अभिधम्मसंग्रह १७ ।  |       |
| ( ३ ) परिच्छेद—बुद्धकालीन समाज और धर्म  | १९-४२ |
| ( क ) सामाजिक दृशा—१९-२५ ।  |       |
| स्त्री २०, व्यापार २१, धनिय २१, राजा २२,<br>ब्राह्मण २३, स्त्रियों २४ ।   |       |
| ( ख ) धार्मिक अवस्था २५-३० ।  |       |
| आध्यात्मिकता को नाद २५, ब्रह्मचालसुख के २९ मत<br>२७, वैदिक-ग्रन्थों में निर्दिष्ट मत २८, शील का ह्रास<br>२९, बुद्ध की व्यवस्था ३० ।   |       |
| ( ग ) समकालीन दार्शनिक ३०-४२ ।  |       |
| ( १ ) पूर्णकार्य—अक्रियावाद ३१, ( २ ) अचित्त-<br>केशकम्बल—भौतिकवाद ३२, ( ३ ) प्रकृष कात्यायन-<br>अकृततावाद ३३, ( ४ ) मन्त्रालि गोपाल-दैववाद ३४,<br>जीवनी ३७, सिद्धान्त ३८, ( ५ ) संजय वेङ्कटिपुत्र— |       |

विषय

पृष्ठ

अनिश्चिततावाद ३६, ( ६ ) निगण्ठ नातपुस्त ४०,  
सिद्धान्त ४१ ।

( ४ ) परिच्छेद—बौद्धदर्शन को ऐतिहासिक रूपरेखा ४३-४१  
बौद्ध-धर्म की शाखायें ४४, बौद्ध संगीति ४५, प्रथम-  
द्वितीय संगीति ४६, तृतीय संगीति ४७, चतुर्थ संगीति ४८,  
दार्शनिक विकास ४८-५१ ।

( ५ ) परिच्छेद—बुद्ध की धार्मिक शिक्षा ५२-६१  
बुद्धिवाद ५२, व्यावहारिकता ५३, अन्याकुल प्रश्न ५४,  
बुद्ध के मौनवलम्बन का कारण ५६, प्रश्न के चार प्रकार  
५७, वेद का मौनवलम्बन ५८, अनन्तर सत्त्व ५९-६१ ।

( ६ ) परिच्छेद—आर्यसत्य ६२-८१  
आर्यसत्य चार हैं ६२—( क ) दुःख ६३; ( ख ) दुःख-  
समुदय ६४, ( ग ) दुःख-निरोध ६५, ( घ ) दुःख-निरोध-  
गामिनी प्रतिपत् ६६, मध्यम प्रतिपदा ७१, अष्टांगिक  
मार्ग ७३-८१ ।

( ७ ) परिच्छेद—बुद्ध के दार्शनिक विचार ८२-११०

( क ) प्रतीत्यसमुत्पाद ८२-९४ ।

कारणवाचक शब्द ८३, 'हेतुप्रत्यय का अर्थ' ( स्वविर-  
वाद में ) ८५, हेतुप्रत्यय का अर्थ ( महायान में ) ८५,  
भवचक्र ८६, अतीत जन्म ८६, वर्तमान जीवन ८७,  
भविष्य-जन्म ८८, महायानी व्याख्या ९०, दो जन्म से  
सम्बन्ध ९०, निदानों के चार भेद ९०-९१ ।

( ख ) अनात्मवाद ९१-१०५

१—नैरात्मवाद का कारण ९३ ।

२—अनात्म का अर्थ ९७, धर्म का वास्तविक अर्थ ९७,

विषय

पृष्ठ

आत्मा की व्यावहारिक सत्ता ६८, पञ्चास्कन्ध ६६,  
 ( १ ) रूपस्कन्ध ६६, ( २ ) विशानस्कन्ध १००,  
 ( ३ ) वेदानास्कन्ध १००, ( ४ ) संज्ञास्कन्ध १००,  
 ( ५ ) संस्कारस्कन्ध १०१ ।

३—आत्मा के विषय में नागसेन १०२, पुनर्जन्म १०४,  
 दीपशिखा का रहान्त १०४, दूध की बनी चीजों का  
 रहान्त १०५ ।

( ग ) अनीश्वरवाद १०६

केवद्वसुत में ईश्वर का उपहास १०६ ।

( घ ) अभौतिकवाद १०८-११०

पायासिराजन्यसुत में अभौतिकवाद १०८-११० ।

—:०:—

## द्वितीय खण्ड

( धार्मिक-विकास ) १११-१८९

( ८ ) परिच्छेद—निकाय तथा सनके मत ११३-१४

( क ) निकाय ११३-१८

अष्टादश निकाय ११३, कथावस्तु के अनुसार अष्टादश-  
 निकाय ११४, वसुमित्र के अनुसार अष्टादश निकाय  
 ११५, अम्बक सम्प्रदाय की उपशाखायें ११६; महायान  
 के विशिष्ट सिद्धान्त ११७ ।

( ख ) निकायों का मत ११८-१२१

( १ ) महासंघिक का मत ११८-११

बुद्ध की लोकोत्तरता ११६, बोधिसत्व की कल्याण ११७,  
 अर्हत् का स्वरूप—लोपापन्न-इन्द्रिय-असंस्कृत धर्म १२१



विषय

पृष्ठ

( २ ) सम्मितीय सम्प्रदाय

१२२-२४

नामकरण १२२, पुद्गलवाद १२२, अन्यसिद्धान्त १२४

( ९ ) परिच्छेद—महायान सूत्र

१२५-३८

सामान्य इतिहास १२५; ( १ ) सद्धर्म पुण्डरीक १२६,

( २ ) प्रज्ञापारमिता सूत्र १२८ ( ३ ) गण्डव्यूह सूत्र १३१

( ४ ) दशभूमिक सूत्र १३२ ( ५ ) रत्नकूट १३२, ( ६ )

समाधिपराक सूत्र १३३; ( ७ ) सुस्मावती ब्यूह १३४,

( ८ ) सुवर्णप्रभाससूत्र १३६ ( ९ ) लंकावतारसूत्र १३७

( १० ) परिच्छेद—त्रिविधयान

१३९-१४८

सामान्य रूप १३९ ( १ ) आबकयान १४०, आबक की

चार भूमियाँ १४०, स्रोतापन्न १४०, सकृदागामी १४२,

अनागामी १४२, अर्हत् १४२, ( २ ) प्रत्येक बुद्धयान

१४२, ( ३ ) बोधिसत्त्वयान १४३ ।

( क ) बोधिसत्त्व का आदर्श १४३-४५, हीनयान तथा महायान  
का आदर्शभेद १४६, सुद्धतत्त्व १४६ ।( ख ) बोधिचर्या १४७, बोधिचित्त १४७, द्विविधभेद १४८  
अनुत्तर पूजा १४८, पूजा के सप्त अंग १४९ ।

( ग ) पारमिता ग्रहण १५०; ( १ ) दान पारमिता १५१

( २ ) शील पारमिता १५२; ( ३ ) चान्ति पारमिता १५३

( ४ ) वीर्य पारमिता १५४; ( ५ ) ध्यान पारमिता १५६;

( ६ ) प्रज्ञा पारमिता १५७ ।

( ११ ) परिच्छेद—(क) त्रिकाय

१५९-१७१

त्रिकाय का विकास १५९; स्थितवादी कल्पना १६०;

सर्वास्तिवादी कल्पना १६१; सत्यसिद्धि सम्प्रदाय की काय-

कल्पना १६२, महायानी कल्पना १६२ ( १ ) निर्माण-

विषय

पृष्ठ

काय १६२; ( २ ) संयोग काय १६३; ( ३ ) धर्मकाय १६४; बौद्ध तथा ब्राह्मण कल्पना का समन्वय १६७ ।

( ख ) दश भूमियाँ १६८-१७१

( १ ) मुदिता ( २ ) विमलता ( ३ ) प्रभाकरी ( ४ ) अचिन्मती ( ५ ) सुदुर्जया ( ६ ) अभिमुक्ति ( ७ ) दूरक्षमा ( ८ ) अचला ( ९ ) सधुमती ( १० ) धर्ममेघ १६८-१७१ ।

( १२ ) परिच्छेद—निर्वाण १७२-१८९

( क ) होनयान—निर्वाण का सामान्य रूप १७२; निर्वाण-निरोध १७३; निर्वाण की निर्मयता १७४, निर्वाण की सुख रूपता १७५, स्थविरवादी मत में निर्वाण की कल्पना १७६, वैभाषिक मत में निर्वाण की कल्पना १७७, सौत्रान्तिक मत में निर्वाण १७८; नैयायिकों की मुक्ति से तुलना १७८-८० ।

( ख ) महायान में निर्वाण की कल्पना १८०, नागार्जुन का मत १८२; निर्वाण का सामान्य स्वरूप—दोनों मतों में १८३; निर्वाण की कल्पना में पार्थक्य १८४; निर्वाण का परिनिष्ठित रूप १८५, निर्वाण की सांख्य और वेदान्त की मुक्ति से तुलना १८८; वेदान्त में मुक्ति की कल्पना १८९ ।

## तृतीय खण्ड

( दार्शनिक सम्प्रदाय ) १९०-३७३ ।

( १३ ) परिच्छेद—बौद्धदर्शन का विकास १९०-१९६  
दार्शनिक विकास १९०, ऐतिहासिक विकास १९१ ।

विषय

पृष्ठ

- ( १४ ) परिच्छेद—वैभाषिक सम्प्रदाय १९५-२१५  
 ( - ) ऐतिहासिक विवरण १९७-२०६  
 नामकरण १९७; विस्तार १९६, साहित्य २०० ।  
 ( क ) मुक्त पिटक २०१ ( ख ) विनय पिटक २०१  
 ( ग ) ज्ञेयविषय पिटक २०३ ।  
 ( १ )—ज्ञान प्रस्थान २०३ ( २ ) संगोति पर्याय २०३  
 ( ३ ) प्रकरण पाद २०४ ( ४ ) विशानकाय २०४  
 ( ५ ) धातुकाय २०४ ( ६ ) धर्मस्कन्ध २०३ ( ७ )  
 प्रशस्तिशस्त्र २०५ महाविभाषा २०६ ।  
 ( १५ ) वैभाषिक मत के आचार्य २०७-२१५  
 ( १ ) धनुवन्धु २०७; ग्रन्थ २०६ ( २ ) सचमद्र २१३  
 ( ३ ) इतर आचार्य २१४ ।  
 ( १५ ) परिच्छेद—वैभाषिक सिद्धान्त २१६-२४५  
 बौद्ध दर्शन में धर्म का अर्थ २१६ ।  
 धर्मों का वर्गीकरण —२१८  
 ( क ) विषयीगत वर्गीकरण —२१९  
 ( १ ) पञ्चस्कन्ध २१९ ( २ ) द्वादश आयतन २१६  
 ( ३ ) अष्टादश धातु २२१, त्रिधातुक जगत् का परस्पर  
 भेद २२२ ।  
 ( ख ) विषयगत वर्गीकरण २२३, तुलनात्मक वर्गीकरण २२५,  
 ( १ ) रूप २२५ इन्द्रियों की कल्पना और संख्या ( १-५ )  
 २२६, ( ६ ) रूप २२८, ( ७ ) शब्द २२८; ( ८ ) गन्ध  
 २२६, ( ९ ) रस २२९, ( १० ) स्पर्श २२६, ( ११ )  
 आविर्भाव २२६ ।  
 ( २ )—चित्त २३१

विषय	पृष्ठ
( ३ ) चैतन्यधर्म	२३२
( ४ ) चित्त विप्रयुक्त धर्म	२३६
( ५ ) असंस्कृत धर्म	२३७

( १ ) अकाश २३९ ( II ) प्रतिसंख्याननिरोध २४०

( III ) अप्रतिसंख्याननिरोध २४० ।

काष्ठ की कल्पना २४१

सौत्रान्तिकों का विरोध २४१, वैभाषिकों के चार मत २४३

( क ) भदन्त धर्मशास्त्र २४३ ( ख ) भदन्त घोष २४३

( ग ) भदन्त वसुमित्र २४४ ( घ ) भदन्त बुद्धदेव २४४ ।

( १६ ) परिच्छेद—सौत्रान्तिक २४६-२६३

( क )—ऐतिहासिक विवरण २४६-२५३

नामकरण २४६; सौत्रान्तिक मत के आचार्य २४७

( १ ) कुमार लाल २४७ ( २ ) श्रीलाम २४८

( ३ ) धर्मशास्त्र २५० ( ४ ) बुद्धदेव २५० ( ५ )

यशोमित्र २५१, सौत्रान्तिक उपसम्प्रदाय २५२

दार्शनिक २५२ ।

( ख )—सिद्धान्त २५३-२५८

वाक्यार्थ की सत्ता—२५३; वाक्यार्थ की अनुमेयता २५५ ।

( ग ) सर्वास्तिवाद का समीक्षण २५८-६३

संघातनिरास २५८; चेतन संघर्ष का भाव २५९; आलय

विज्ञान की समीक्षा २६०; ज्ञानिक परमाणु में संघात

असंभव २६०, द्वादश निदान संघात का कारण २६१,

चक्षुष्यनिरास २६१; स्मृति की अव्यवस्था; २६२ ।

( १७ ) परिच्छेद—विज्ञानवाद के आचार्य २६४-२७८

—नामकरण २६४, ( १ ) मैत्रेय नाय २६५, अन्य २६६,

विषय

पृष्ठ

( २ ) आर्य असंग २६७; ग्रन्थ २६८; ( ३ ) आचार्य  
वसवन्धु २६९, ( ४ ) आचार्य सियरमति २७०; ( ५ )  
दिक्नाग २७२, ग्रन्थ २७३ ( ६ ) शंकर स्वामी २७४,  
( ७ ) धर्मपाल २७४, ( ८ ) धर्मतीर्ति २७५;  
ग्रन्थ २७७ ।

( १८ ) परिच्छेद—(क) विज्ञानवाद के सिद्धान्त २७९-३११

साधारण समीक्षा २७६; चित्त के द्विविध रूप २८३  
विज्ञान के प्रभेद—२८४, ( i ) चक्षुर्विज्ञान २८४, ( ii )  
मनोविज्ञान २८५; ( iii ) क्लृष्ट मनोविज्ञान २८६, ( iv )  
आलय विज्ञान २८७; आलय विज्ञान का स्वरूप २८६,  
आलय विज्ञान = आत्मा २८०; आलय विज्ञान के चैत्य-  
धर्म २८१, पदार्थ समीक्षा २८१ ।

( ख ) सत्ता-मीमांसा २९४-९९

लंकावतार सूत्र में त्रिविध-सत्ता २९५; प्रतिष्ठापिका बुद्धि  
२९५; परतन्त्र सत्ता २९६, सत्ता के विषय में असंग का  
मत २९७ ।

( ग ) समीक्षा २९९-३११

( १ ) कुमारिल का मत ३००, संवृत सत्य की आन्तधारणा  
३०१, स्वप्न का रहस्य ३०१, जाग्रत पदार्थों की सत्ता  
३०२, स्वप्न ज्ञान का आधार ३०३; ज्ञान की  
विचित्रता का प्रश्न ३०४ वासना का छण्डन ३०५ ।

( २ ) विज्ञानवाद के विषय में आचार्य शंकर ३०६, वाद्यार्थ की  
उपलब्धि ३०६ अर्थज्ञान की भिन्नता ३०७ स्वप्न और  
जाग्रत का अन्तर ३०७, स्वप्न ३०८, वासना का  
तिरस्कार ३०९ ।

विषय

पृष्ठ

## ( १९ ) परिच्छेद—माध्यमिक

३१२-३२३

## ( i ) ऐतिहासिक विवरण ३१२-१४

नाम करण ३१२; माध्यमिक साहित्य का कमिक विकास ३१३, शून्यवादों आचार्य गण ३१४ ३२३, ( १ ) आचार्य नागार्जुन ३१४, ( २ ) आर्यदेव ३१४, ( ३ ) स्थविर बुद्धपालित ३१८, ( ४ ) भावविवेक ३१९, ( ५ ) चन्द्रकीर्ति ३२०, ( ६ ) शान्तिदेव ३२१, ( ७ ) शान्तरक्षित ३२३ ।

## ( ii ) शून्यवाद के सिद्धान्त

## ( क )—ज्ञानमीमांसा

३२४-४४

सत्ता-परीक्षा ३२५

विज्ञानवाद का खण्डन ३२६; कारणवाद ३२६

स्वभाव-परीक्षा ३२६, द्रव्य-परीक्षा ३३२, जाति ३३३, संसर्ग विचार ३३४, गति परीक्षा ३३५, आत्म परीक्षा ३३७, कर्मफल परीक्षा ३४१, ज्ञानपरीक्षा ३४२-४४ ।

## ( ख ) सत्तामीमांसा

३४५-३५४

संश्रुति के दो प्रकार ३४७, आदि शान्त ३४८, जगत् का काल्पनिक रूप ३४९, परमार्थ सत्ता ३५१, व्यवहार की उपयोगिता ३५३, वेदान्त की अवधारण विधि से तुलना ३५४ ।

## ( ग ) शून्यवाद

३५५-३७३

शून्य का अर्थ ३५५, शून्यता का उपयोग ३५७, शून्य का लक्षण ३५९, शून्यवाद की सिद्धि ३६१, खण्डन ३६१, मण्डन ३६२-६३, शून्यता के प्रकार ३६३, नागार्जुन की आस्तिकता ३६८, शून्य और ब्रह्म ३७१-७३ ।

## चतुर्थ खण्ड

( बौद्ध तर्क और तन्त्र ) ३७४—४६०

विषय

पृष्ठ

( २० ) परिच्छेद—बौद्ध न्याय

३७५—९४

( क ) बौद्ध न्याय की उत्पत्ति ३७५; कथावस्तु में न्याय ३७६, बौद्ध न्याय का इतिहास ३७७ ।

( ख ) हेतुविद्या का विवरण ३७९; हेतुविद्या के छः भेद ३८०, ( १ ) वाद का लक्षण ३८०; ( २-३ ) वाद-अधिकरण ३८१, ( ४ ) वादालंकार ( ५ ) वाद-निग्रह ३८२, ( ६ ) वादे बहुकर ३८२—८३ ।

( ग ) प्रमाण शास्त्र ३८३; प्रमास्य ३८४; प्रमाथों की संख्या ३८४; ( अ ) प्रत्यक्ष ३८५; प्रत्यक्ष के भेद ३८६; ( १ ) इन्द्रिय प्रत्यक्ष ३८६; ( २ ) मानस प्रत्यक्ष ३८७; ( ३ ) स्वसंवेदन प्रत्यक्ष ३८८; ( ४ ) योगी—प्रत्यक्ष ३८८, आक्षेप न्याय से तुलना ३८९; ( ब ) अनुमान ३९०, अनुमान का लक्षण ३९१, अनुमान के भेद ३९१; हेतु की निरूपता ३९२; अनुमानाभास ३९२, पक्षाभास ३९३, हेत्वाभास ३९३, दृष्टान्ताभास ३९४, आक्षेप अनुमान से तुलना—३९४ ।

( २१ ) परिच्छेद—बौद्ध ध्यान-योग

३९५—४१५

हीनयान तथा महायान में ध्यान विषयक भेद ३९६; हीनयान में समाधि ३९६; महायान में समाधि ३९७ पातञ्जलि योग से तुलना ३९८; बुद्ध-धर्म में समाधि ३९९ ( क ) योगान्तराय ( पल्लिवोध ) ४००; ( ख ) कर्मस्थान ४०२; इसके भेद ४०२; दश प्रकार के कसिथ ४०३;

विषय

पृष्ठ

दश प्रकार के अशुभ ४०४; दश प्रकार की अनुसृति ४०५; चार प्रकार के महा विहार ४०६, चार प्रकार के आसक्त ४०७, संज्ञा ४०८; व्यवधान; ४०९ गुरु ४१०; सावक ४१० ( ग ) समाधि की भूमियाँ ४११ ( १ ) उपचार ४११ ( २ ) अप्यना ४११ ( ३ ) प्रथम ध्यान ४१३ ( ४ ) द्वितीय ध्यान ४१३ ( ५ ) तृतीय ध्यान ४१४, ( ६ ) चतुर्थ ध्यान ४१५ ।

( २२ ) परिच्छेद—बौद्ध-तन्त्र ४१६—४६०

( क ) तन्त्र का सामान्य परिचय . ४१६—२४

उपक्रम ४१६; 'तन्त्र' का अर्थ ४१७, तन्त्र के भेद तन्त्र और वेद ४१९; तन्त्र को प्राचीनता ४२०; तन्त्र में मान और आचार ४२१; पञ्च मकार का रहस्य ४२२ । .

( ख ) बौद्ध-तन्त्र ४२३—३०

बौद्ध-धर्म में तन्त्र का उदय ४२५; वज्रयान ४२८; वज्रयान का उदय स्थान ४२३; समय ४३० ।

( ग ) वज्रयान के सान्ध्य आचार्य ४३१—३६

चौरासी सिद्ध ४३२ ( १ ) सरहपा ४३२; ( २ ) सत्रपा ( ३ ) सुईपा ( ४ ) पद्म वज्र ( ५ ) धालन्धर ४३३ ( ६ ) अनक्त वज्र, ( ७ ) इन्द्रभूति ४३४, ( ८ ) लक्ष्मीकृष्ण देवी ( ९ ) लीलावज्र ( १० ) शारिक पाद ४३५ ( ११ ) सहज योगिनी चिन्ता ( १२ ) शोषी हेतुक ४३६ ।

( घ ) वज्रयान के सिद्धान्त ४३७—४५३

जीवन का लक्ष्य ४३७, सहजावस्था ४३८, गुरुत्व ४४०, शिष्य की पात्रता ४४१, अभिवेक ४४२, कला-



विषय

पृष्ठ

चार्य ३४२, साधक को उपदेश ४४३, अवधूतीमार्ग ४४३, रागमार्ग ४४५, डोन्गी तथा चारहाली का स्वरूप ४४७, विरमानन्द तथा ऊजूनाट ४४८, महा-मुद्रा ४४६, तत्त्व भावना, ४५५ एवं तत्त्व ४५२ ;

( ४ ) कालचक्रयान

४५-४६०

ग्रन्थ ४५४, मुख्य सिद्धान्त ४५५, आदि बुद्ध ४५७, चार काय ४५७, कालचक्र का तात्पर्य ४५८ ।

## पञ्चम खण्ड

( बौद्ध धर्म का प्रसार और महत्त्व ) ४६१-५१२

( १ ) परिच्छेद—बौद्ध धर्म का विदेशों में प्रसार ४६३

( क ) तिब्बत में बौद्ध धर्म ४६३-६६, शान्तरक्षित ४६४, दीपङ्कर, श्रीज्ञान ४६५, कुस्तोन ४६५, लामा तारानाथ ४६६ ।

( ख ) चीन में बौद्ध धर्म ४६७, फाहियान ४६७, ह्वेन्साङ्ग ४६८, श्विङ्ग ४६६, कुमारजीव ४७०, परमार्थ ४७१, हरिवर्मा, सत्यसिद्धि सम्प्रदाय ४७१-४७२ ।

( ग ) कोरिया में बौद्ध धर्म ४७२-७३ ।

( घ ) जापान में बौद्ध धर्म ४७४ ।

( १ ) तेन्दर्ह सम्प्रदाय ४७४-४७६ ( २ ) केशोन सम्प्रदाय ४७६ ( ३ ) शिगोन सम्प्रदाय ४७७, वज्रजोषि ४७८, अमोघ वज्र ४७९, कोशो देङ्गो ४७९, ( ४ ) जोदो सम्प्रदाय ४७९, ( ५ ) निचिरेन् सम्प्रदाय ४८०, ( ६ ) जेन सम्प्रदाय ४८१ ।

पाश्चात्य देशों में बौद्ध-धर्म का प्रभाव

४८३-८४

विषय	पृष्ठ
( २४ ) परिच्छेद—बौद्धधर्म तथा हिन्दू-धर्म	४८६-९८
( क ) बौद्धधर्म तथा उपनिषद् ४८६ ।	
( ख ) बुद्ध धर्म और लोक्य ४८८ ।	
( ग ) गीता और महायान सम्प्रदाय ४९२-४९८ ।	
( २५ ) परिच्छेद—बौद्ध धर्म की महत्ता	४९९-५१२
बुद्ध का व्यक्तित्व ४९९, संघ की विशेषता ५०२, बुद्धिवाद ५०४, धर्म की महत्ता ५०६, बौद्ध दर्शन ५११-५१२ ।	
परिशिष्ट ( क )—एवं तत्त्वं ५१३-५१४	
परिशिष्ट ( ख )—प्रमाण-ग्रन्थावली ५१५	
परिशिष्ट ( ग )—अनुक्रमणी ५२२	

# संकेत-शब्द-सूची

अ० को०	अभिधर्मकोष	
के० उप०	केनोपनिषत्	
रा० ओ० सी०	रायकवाङ् ओरियन्टल सीरीज	
त० सं०	तत्त्व-संग्रह	
तैत्ति० ब्रा०	तैत्तिरीय ब्राह्मण	
दी० नि०	दीधनिकाय	
न्या० वि०	न्यायत्रिन्दु	
प्र० वि० सि०	प्रज्ञोपायविनिश्चयसिद्धि	
प्र० वा०	प्रमाणवार्तिक	
बी० बु०	बिन्निओधिका बुद्धिका	
बुद्ध अन्यावली	बिन्निओधिका बुद्धिका	
बृह० उप०	बृहदारण्यक उपनिषद्	
बोधि०	}	बोधिचर्यावतार
बोधिचर्या०		
बोधि० पञ्जिका		बोधिचर्यावतार पञ्जिका
ब्र० सू०		ब्रह्मसूत्र
म० सू०		महायान-सूत्रालंकार
मा० का०	}	माध्यमिककारिका
माध्य०		
माध्य० वृत्ति०		माध्यमिककारिकावृत्ति
मि० प्र०		मिलिन्द प्रश्न
लं० सू०		लंकावतार-सूत्र
वा० प०		वाक्यपदीय
स० सि०		सर्वसिद्धान्तसंग्रह
सां० का०		सांख्य-कारिका
शां० भा०		शाङ्कर-भाष्य

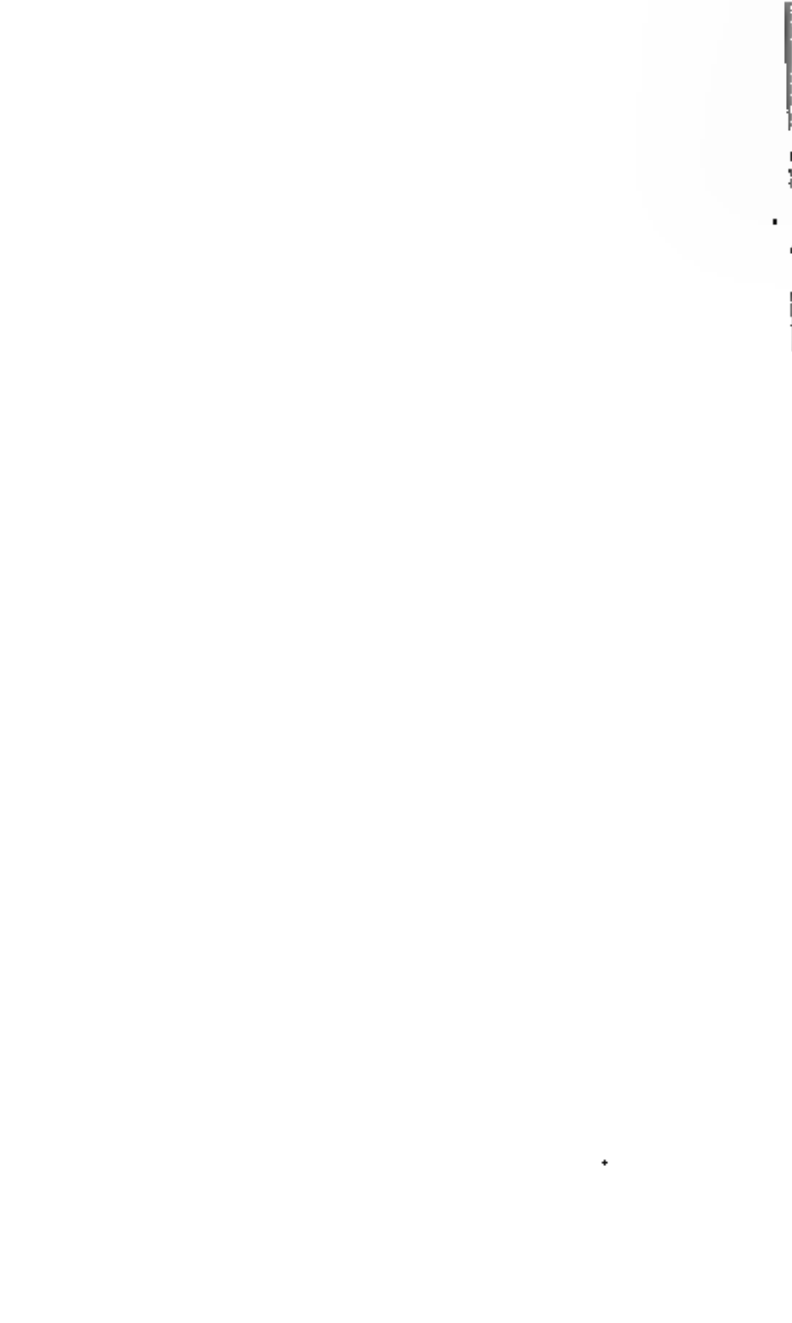
# बौद्ध-दर्शन—

प्रथम खण्ड

( मूल बौद्ध-धर्म )

“संगानट्ठङ्गिको सेट्ठो सच्चानं चतुरो पदा ।  
विदागो सेट्ठो धम्मानं द्विपदानञ्च चक्खुमा ॥”

धम्म पद



नमो तस्मै भगवतो अरहतो सम्मासंबुद्धस्मै

## १—विषयप्रवेश

भारतवर्ष का यह पुण्यमय प्रदेश सदासे प्रकृति नदी का समशीतल रंगरसयुक्त बना हुआ है। प्रकृति देवी ने अपने करकमलों से इसे सनाकर शोभा का आगार बनाया है। भारत का वास्तव रूप अतिशय अभिराम है। इसका अभ्यन्तर रूप उससे भी अधिक सुचारु और सुन्दर है। यहाँ सम्यक्ता और संस्कृति का उदय हुआ। धर्म तथा दर्शन का जन्म हुआ। वेदरूपी ज्ञान-मानसरोवर से अनेक विचारधारायें निकलीं जो भारत को ही नहीं, प्रत्युत संसार के अनेक देशों को, किसी न किसी रूप में आज भी आप्यायित कर रही हैं।

बौद्ध धर्म विश्व के महनीय धर्मों में अन्यतम है। भगवान् बुद्ध इसी भारतभूमि में अवतीर्ण हुए थे। वे संसार की एक विषय विभूति थे। महामहिमशाली गुणों से वे विभूषित थे। उन्होंने समय की परिस्थिति के अनुरूप जिस धर्म का चक्र-प्रवर्तन किया, वह इतना सजीव, इतना व्यावहारिक तथा इतना मंगलमय था कि आज ठाई हजार वर्षों के अनन्तर भी उसका प्रभाव मानवसमाज पर स्थूल नहीं हुआ है। एशिया के केवल एक छोटे पश्चिमी भाग को छोड़कर इस विस्तृत भूभाग पर इसकी प्रभुता अतुलनीय है। बुद्ध धर्म ने करोड़ों प्राणियों का संग्रह साधन किया है और आज भी वह हमके आध्यात्मिक कल्याण की साधना में लगा हुआ है। पारचात्य जगत् के चिन्ताशील व्यक्तियों पर इस धर्म तथा दर्शन का महत्वपूर्ण प्रभाव पूर्वकाय में पड़ा है और आज भी पड़ रहा है।

बुद्धने सम्यक् संबोधि परम उत्कृष्ट ज्ञान-प्राप्त कर लेने पर जिन चार उत्तम सत्त्यों (आर्य सत्त्यों) को खोज निकाला, उनमें पहला सत्य है दुःख। यह जगत् दुःखमय है। इस सिद्धान्त को देखकर आधुनिक

विद्वानों की यह धारणा बन गई है कि बौद्धधर्म नैराश्रयवादी है, परन्तु यह धारणा नितान्त भ्रान्त है। यदि दुःख तब तक ही यह व्याख्या समाप्त हो जाती, तो नैराश्रयवादी होने का कलंक इस पर लगाया जाता। परन्तु बुद्ध ने दुःख के समुदय (कारण) तथा दुःख के निरोध (निर्वाण) को बतलाकर उस दुःखनिरोध के मार्ग का स्पष्ट प्रतिपादन किया। अतः अन्य भारतीय दर्शन-सम्प्रदायों की भाँति इस जगत् के दुःखों से अस्थान्त विराम पाना ही बौद्धधर्म का भी लक्ष्य है। भारत का सर्वज्ञान आश्रयवादी है, वह तो दुःखबहुल जगत् के वास्तव स्वरूप के समझने में व्यस्त है। इससे उद्धार पाने के उपायों के विरूपण में वह अपनी समग्र शक्तियाँ व्यय कर देता है। जिससे निराश्रय जगत् में आशा का संचार होता है, वल्लेसका स्रोत आनन्द के रूप में परिणत हो जाता है। जिस व्यक्ति ने मनुष्यों, पुरोहितों, देवताओं तथा स्वर्ग ईश्वर की सहायता के बिना ही कल्याण का सम्पादन केवल अपनी ही शक्ति पर निर्भर होना बतलाया है, उसके धर्म को नैराश्रयवादी बतलाना घोर अभ्यास है, नितान्त भ्रान्त विचार है। मनुष्य की स्वतन्त्रता, स्वावलम्ब्य तथा महत्ता का प्रतिपादन बौद्ध धर्म की महती विशेषता है।

बुद्ध धर्म के तीन मौलिक सिद्धान्त हैं—( १ ) सर्वमनस्सम्—सब कुछ अनित्य है, ( २ ) सर्वमनस्सम्—समग्र वस्तुएँ आत्मा से रहित हैं, ( ३ ) निर्वाणं शान्तम्—निर्वाण ही शान्त है। इन तथ्यों का अनु-शोचन तथागत के धर्म की विशिष्टता समझने के लिए पर्याप्त होगा।

विरव के समग्र पदार्थ अनित्य हैं—स्थायी नहीं है। ऐसी कोई वस्तु विद्यमान नहीं है जिसे स्थायित्व प्राप्त हो। इस सिद्धान्त का अर्थ है क्षणिकता का वाद। जगत् परिणामशाली है। कोई भी वस्तु स्थावर नहीं है। चणचल में वस्तुएँ परिणाम—परिवर्तन प्राप्त होती रहती हैं। जगत् में 'सत्ता' नहीं है, 'परिणाम' ही केवल सत्य है। बुद्धदर्शन का यही मुख्य सिद्धान्त है। ग्रीक दार्शनिक हिरेक्लिटस ने भी

‘परिवर्तन’ के तथ्य को माना है, परन्तु बुद्ध का यह मत इस ग्रीक सत्त्ववेत्ता से कहीं अधिक प्राचीन है।

सब वस्तुएँ आत्मा (स्वभाव) से रहित हैं। आत्मा या जीवके नाम से जो सत्त्व पुकारा जाता है वह स्वतन्त्र सत्ता नहीं है। वह तो केवल मानसिक वृत्तियों का सघातमात्र है। वस्तुतः इन्द्रिय की सत्ता नहीं है। वह तो कतिपय गुरुओं का समुच्चयमात्र है। यह तथ्य अन्तर तथा बाह्य दोनों जगत् के पदार्थों के विषय में है। न अन्तर्जगत् का चित्त जगत् का कोई पदार्थ स्वरूप सहित है, न बाह्य जगत् का पदार्थ (धर्म)। पहले अर्थ का नाम है पुत्रक नैराश्रय तथा दूसरे अर्थ का नाम है धर्म नैराश्रय। दोनों को एक साथ मिला देने से यह समस्त संसार ही आत्म-शून्य प्रतीत होता है। इस सिद्धान्त की भीमाला हीनयान तथा महायान में बड़ी शक्तियों से की गई है।

निर्वाण ही शान्त है। जगत् में दुःख का राज्य है। इसकी निवृत्ति ही मानवजीवन का चरम लक्ष्य है। काम तथा तृष्णा से जगत् का उदय होता है। तृष्णा आदि क्लेशों का मूल अविद्या है। जब तक ‘अविद्या’ का नाश नहीं होता, दुःख निवृत्ति नहीं उपजती। इसके लिए आवश्यकता है प्रज्ञा की। शील, समाधि, प्रज्ञा—ये बुद्ध धर्म के तीन रत्न हैं। प्रज्ञा का उदय निर्वाण का साधन है। इस प्रकार बुद्ध ने जगत् के दुःखमय जीवन से निवृत्ति पाने के लिए ‘निर्वाण’ को शान्त बतलाया है।

इन्हीं मूल सिद्धान्तों की व्याख्या का लेकर नाना बौद्ध सम्प्रदायों का उदय हुआ। बुद्धधर्म के दो प्रधान विभाग हैं—हीनयान और महायान। बुद्धधर्म का प्रारम्भिक रूप हीनयान है और अनन्तर विकसित रूप महायान है। बुद्ध के व्यक्तित्व के परिचय पाने से उनके धर्म के मूलरूप को समझना सरल है। यहाँ प्रथमतः इसी प्रारम्भिक बौद्धधर्म (हीनयान) का वर्णन किया जायगा। अनन्तर उसके धार्मिक विकास



महायान तथा कज्रयान की ओर दृष्टिपात किया जायगा। बौद्धदर्शन के विभिन्न सम्प्रदाय—चैनायिक, सौत्रान्तिक, योगाचार तथा माध्यमिक—के विस्तृत सिद्धांतों का प्रतिपादन इसके बाद तीसरे खण्ड में रहेगा। चौथे खण्ड में बौद्धसंस्कृत, योग तथा तन्त्र के सिद्धांत तथा साधना का प्रामाणिक विवेचन है। इस प्रकार बौद्धधर्म के विभिन्न सिद्धांत रूपों के विशदीकरण प्रकृत ग्रन्थ का उद्देश्य है।

### बुद्ध का जीवनचरित

बौद्ध धर्म की स्थापना ऐतिहासिक काल में गौतम बुद्ध ने की। बौद्धों का विश्वास है कि शाक्य मुनि अन्तिम बुद्ध थे। अनेक जन्मों में पारमिता (सद्गुण) का अभ्यास करते करते उन्हें यह ज्ञान प्राप्त हुआ था। उनसे पहिले २९ बुद्धों ने इस धर्म का प्रचार भिन्न भिन्न युगों में किया था। शाक्यमुनि की जीवन घटनाओं से परिचय प्राप्त करना इस धर्म की विशेषताओं को समझने के लिये आवश्यक है। प्राचीन कोशज्ज अनपद के प्रधान नगर कपिलवस्तु में शाक्य लोगों के गणराज्य में बुद्ध का जन्म हुआ था। इनके पिता का नाम शुद्धोदन और माता का नाम महामाया था। ६०६ वि. पू. की वैशाखी पूर्णिमा को लुम्बिनी नामक उद्यान (वर्तमान रुमिनदेई) में ये पैदा हुये थे। महामाया देवी पुत्रजन्म के छः या सात दिन के बाद ही परलोक सिधार गयी।

अतः इनके ज्ञातक पाकल का भार इनकी विमाता रानी प्रजावती पर पड़ा। इनका नाम सिद्धार्थ रक्ता गया। उस समय के नियमानुसार

महा-  
मिनिष्क्रमण शिक्षणीय समस्त विद्याओं में पारङ्गत होकर सिद्धार्थ ने अपने भारभक्त १६ वर्ष सांसारिक जीवन में बिताया।

इस बीच में इनका विवाह देवदह की राजकुमारी यशोधरा (गोपा) देवी के साथ हो गया। जन्म के समय ज्योतिषियों ने इनके विषय में वैराग्य सम्पन्न होने की ओर भविष्यवाणी की थी यह सच्ची

निकली। राज्यसी भोग-विकास में रहने पर भी इनकी चित्तवृत्ति वैराग्य से सदा सिक रही। संसार से इनकी स्वाभाविक अरुचि तो की ही किन्तु जब इन्होंने अपने भ्रमण में एक वृद्ध पुरुष, रोगी, शय्य तथा संन्यासी को देखा, तब उनके मन में संसार की चर्यभंगुरता और भी खटकने लगी। अतः २६ साल की आयु में युवतो पत्नी के प्रेममय आलिङ्गन, नवजात शिशु के अननन्दमय अवलोकन तथा विशाल साम्राज्य के उपभोग को छात मारकर इन्होंने जंगल का रास्ता लिया। उनका गृहत्याग 'महामिनिष्क्रमण' के नाम से प्रसिद्ध है।

इसके बाद में वे अनेक वर्षों तक कोशल और मगध के जंगलों में किसी उपयुक्त गुरु की खोज में घूमते रहे। इन्हीं पर उन्हें भाराव-धर्मचक्र-प्रवर्तन कलाम नामक गुरु से साक्षात्कार हुआ। गुरु ने इन्हें आध्यात्मिक मार्ग की शिक्षा दी जो सांख्य सिद्धान्त के अनुकूल थी। छः साल तक इन्होंने कठोर तपस्या कर अपना शरीर सुखा कर कौंटा कर दिया। परन्तु इन्हें सम्बोधि की प्राप्ति नहीं हुई। तब इन्होंने इस मार्ग को आध्यात्मिक उन्नति में व्यर्थ विचार कर बुद्धगया के पास 'उरुवेला' नामक स्थान में आर्यसत्तों का साक्षात्कार किया तथा उसी दिन से इन्हें बुद्ध (जगा हुआ) की पदवी प्राप्त हुई। आध्यात्मिक जगत् को यह महत्त्वपूर्ण घटना ४७१ वि. पू. की वैशाखी पूर्णिमा को घटित हुई। उस समय सिद्धार्थ केवल ३५ वर्ष के नवयुवक थे। इसके अनन्तर उसी साल की आषाढी पूर्णिमा को वे काशी की समीपस्थ मृगदाव (इसिपत्तन-सारनाथ) में कौण्डिन्य आदि पञ्चवर्गीय भिक्षुओं के सामने अपने धर्म का प्रथम उपदेश किया। यह 'धर्म चक्र प्रवर्तन' के नाम से बौद्ध साहित्य में विख्यात है।

इसके अनन्तर इन्होंने अपनी शेष आयु इस धर्म के प्रचार में बिताई। अपने शहर के गणराज्य के आकाश पर इन्होंने भिक्षुओं के

लिये संघ की स्थापना की तथा उनकी चर्चा के लिये विनय का उपदेश किया जो 'विनयपिटक' में संगृहीत है।

पण्डितों की भाषा संस्कृत का परिवर्तन कर बुद्ध ने जनसाधारण के हृदय तक पहुँचाने के लिये उस समय की लोक भाषा ( पाषाणी ) का निर्वाण आश्रय लिया। धर्म के व्याख्यान में भी इन्होंने तर्कों को समझाने के लिये कथा कहानियों तथा रोचक दृष्टान्तों के देने की परिपाटी स्वीकार की। फलतः इनके जीवनकाल में ही इनका धर्म चारों ओर फैल गया। अन्ततः ४२४ वि. पू. की वैशाखी पूर्णिमा को ८० लाख की आयु में मल्ल गणतन्त्र की राजधानी कुशीनगर ( आधुनिक कसया, जिला गोरखपुर ) में भगवान् बुद्ध निर्वाण को प्राप्त हुये। इस प्रकार बुद्धधर्म के इतिहास में वैशाखी पूर्णिमा की तिथि बड़ी पवित्र मानी जाती है क्योंकि इसी तिथि को बुद्ध के जीवन की तीन घटनायें—जन्म, सम्बोधि तथा निर्वाण—सम्पन्न हुई थीं। इनके जीवन से सम्बन्ध रखने वाले बुद्धिनी, बोध गया, सारनाथ और कुशीनगर अत्यन्त पवित्र तीर्थ माने जाते हैं।

## २—बुद्धवचन ( त्रिपिटक )

भगवान् बुद्ध ने जनसाधारण को जिस बोली में अपना उपदेश दिया, वह उस समय कोशक तथा मगध में बोली जाती थी और इसीलिए इसका नाम 'मागधी' ( मागधी ) भाषा था। इसे ही आजकल 'पाली' के नाम से व्यवहृत करते हैं। बुद्ध के वचन तथा उपदेशों के प्रतिपादक ग्रन्थों को 'पिटक' ( पैटारी ) कहते हैं। पिटक तीन हैं—विनय, सुत्त ( सूत्र या सूक्त ), अभिधम्म ( अभिधर्म )। इनके भीतर अनेक ग्रन्थों का समावेश किया जाता है।

विनयपिटक—'विनय' का अर्थ है नियम। भिक्षुओं, भिक्षुणियों तथा इन सब के पावन के निमित्त जिन नियमों का उपदेश बुद्ध के

**विनयपिटक** दिया था, उनका संकलन इस पिटक में है। यह आचार-प्रधान ग्रन्थ है और बुद्धकाळीन भारतीय समाज की दशा के दिग्दर्शन कराने में यह पिटक विशेषतः उपयुक्त है। इसके तीन भाग हैं—( १ ) सुत्तविभाग, ( २ ) सन्धक, ( ३ ) परिवार। विभाग के अन्तर्गत उन नियमों का वर्णन है जिन्हें भिक्षु अपोसस्य के दिन ( प्रत्येक मास की कृष्ण चतुर्दशी और पूर्णिमा ) आवृत्ति किया करता है। इन्हें ही प्रातिमोक्ष ( प्रातिमोक्ष या प्रातिमोख्य ) कहते हैं। इसके दो भाग हैं—( १ ) भिक्षुप्रातिमोक्ष तथा ( २ ) भिक्षुणीप्रातिमोक्ष। सन्धक के दो प्रधान खण्ड हैं—( १ ) महावग्ग और ( २ ) जुल्लवग्ग। परिवार या परिवारपाठ में हज़्दी नियमों का संक्षिप्त विवरण है।

### सुत्त-पिटक

जिस प्रकार विनयपिटक का प्रधान उद्देश्य 'संघ' का शासन है, वसी प्रकार सुत्तपिटक का प्रधान उद्देश्य 'धर्म' का प्रतिपादन है। बुद्ध ने भिक्षु भिक्षु अवसरों पर अपने धर्म की जिन शिक्षाओं का विवरण दिया था, उन्हीं का समावेश इस पिटक में है। बुद्ध के जीवनचरित तथा उपदेशों की जानकारी के लिये यही हमारा एकमात्र आश्रय है। इसके पाँच बड़े विभाग हैं जिन्हें 'निकाय' ( संग्रह ) कहते हैं—

( १ ) दीर्घानिकाय—छब्बे उपदेशों का संग्रह—१३ सूत्र। जिसमें प्रथम 'ब्रह्मजालसूत्र' में बुद्ध के समकालीन वास्तव दार्शनिक मतों का बड़े-बड़े भारतीयदर्शन के इतिहास के लिये विशेषतः महनीय है। सामान्य-कल सुत्त में बुद्ध के सामयिक सुप्रसिद्ध तीर्थंकरों के मतों का वर्णन है जिनके नाम हैं—( १ ) पूर्य कश्यप, ( २ ) मन्सकि गोसाक, ( ३ ) अजित केशकम्बक, ( ४ ) प्रकृष कात्यायन, तथा ( ५ ) निगण्ठ नाथपुत्त। सेविज्ज-सुत्त ( १११६ ) बुद्ध की वेद-रक्षयिता श्रुतियों के प्रति विशिष्ट भावना का पर्याप्त परिचायक है।

( २ ) मज्झिम निकाय—मध्यमकाय १२२ सुत्तों का संग्रह । चार आर्यसत्य, कर्म, ज्ञान समाधि, ज्ञातमार्ग के दोष, निर्वाण—आदि उपादेय विषयों का कथन । कथनोपकथन के रूप में होने से निरालंश रोचक तथा मनोरञ्जक है ।

( ३ ) संजुत्त निकाय—छद्दुकाय ५१ सुत्तों का संग्रह ।

( ४ ) अंगुत्तर-निकाय—११ निपात या विभाग में विभक्त सिद्धान्त का प्रतिपादन ।

( ५ ) सुद्धक-निकाय—इस निकाय में १५ ग्रन्थ सम्मिलित हैं:—

( १ ) सुद्धकपाठ—यह बहुत ही छोटा ग्रन्थ है । इसमें नव अंग हैं । आरम्भ में शरण त्रय, दश शिक्षापद, कुमार प्रश्न के अनन्तर मंगल सुत्त, रत्न सुत्त, तिरोकुट्ट सुत्त, निधिकण्ड सुत्त और मेत्तसुत्त हैं । मंगल सुत्त में उत्तम मंगलों का वर्णन किया गया है । मेत्तसुत्त ( मैत्री सूत्र ) में मैत्री की उदात्त भावना का वर्णन ही प्रासादिक वर्णन है ।

( २ ) धम्मपद—बौद्ध साहित्य का सबसे प्रसिद्ध तथा जन-प्रिय ग्रन्थ धम्मपद है । संसार की समग्र लभ्य मायाओं में इसके अनुवाद किए गए हैं । इसमें केवल ४२१ गाथाएँ हैं जिन्हें भगवान् बुद्ध ने अपने जीवन काल में विभिन्न शिष्यों को उपदेश दिया था । ये गाथाएँ नीति तथा आचार की शिक्षा से ओतप्रोत हैं । ग्रन्थ २६ वर्गों में विभक्त है जिनका नामकरण वर्णनीय विषय तथा दृष्टान्तों के ऊपर रखा गया है । यथा पुष्प के दृष्टान्त वाली समग्र गाथाओं को एकत्र कर 'पुष्प वर्ग' पृथक् निर्दिष्ट किया गया है । इन गाथाओं में बुद्धधर्म का सार्वजनिक रूप अत्यन्त मनोहर रूप से वर्णित है । कुछ गाथाएँ सुत्तपिटक आदि ग्रन्थों में उपलब्ध होती हैं और कुछ मधु तथा महाभारत आदि से की गई प्रतीत होती हैं । उदाहरण के लिए गाथा नीचे दी जाती है:—

अहं नागोव सक्कामे आपतो पतितं सरम् ।

अतिवाक्यं तित्तिमिस्सस्सं दुस्सीलो हि बहुज्जनो ॥

अनुवाद—जैसे बुद्ध में हाथी धनुष से गिरे सर को सहन करता है वैसे ही मैं कटुवाक्यों को सहन करूँगा, संसार में दुःशील आदमी ही अधिक हैं ।

( ३ ) उदान—भावातिरेक से ओ प्रीतिवचन सन्तों के मुख से कभी २ निकला करते हैं उन्हें उदान कहते हैं । इस छोटे ग्रन्थ में भगवान् बुद्ध के ऐसे ही उद्गारों का संग्रह है । उदानवाक्यों के पहले उन कथाओं तथा घटनाओं का उल्लेख है जिस अवसर पर ये वाक्य कहे गये थे । वाक्य वही मार्मिक तथा बुद्ध की सुन्दर शिक्षाओं से सम्बद्ध हैं । इसमें आठ वर्ग हैं । उन्हें आत्पन्थ वर्ग में अन्वों के द्वारा हाथी के स्वरूप के पहिचानने के रोचक कथानक का उल्लेख है । इस पर बुद्ध की शिक्षा है कि जो लोग पूरे सत्य को न जानकर केवल उसके अंश रूप को जानते हैं वे इसी प्रकार की परस्परविरोधी बातें किया करते हैं ।

( ४ ) इतिवृत्तक—इस ग्रन्थ में बुद्ध के द्वारा प्राचीन काल में कहे गए उपदेशों का वर्णन है । इसमें ११२ छोटे २ अंश हैं । ये गद्य-पद्य मिश्रित हैं । इस नाम का अर्थ है ‘इति उक्तकम्’ अर्थात् इस प्रकार कहा गया । और प्रत्येक उपदेश के भागे इस शब्द का प्रयोग किया

१—संस्कृत में भी अन्वगज न्याय बहुत ही प्रसिद्ध है । ईश्वर के विषय में अशानियों के द्वारा कल्पित नानामतों के लिए इस न्याय का प्रयोग किया जाता है । नैकर्म्य सिद्धि ( २।६१ ) में सुरेश्वर ने इसका प्रयोग इस प्रकार किया है—

तदेतदद्वयं ब्रह्म निर्विकारं कुशुद्धिभिः ।

जात्यन्वगज इष्टमेव कोटिशः परिकल्प्यते ॥

गया है। दृष्टान्तों के द्वारा शिक्षा को हृदयङ्गम कराने का सफ़ल उद्योग वीर्य पड़ता है।

(५) सुत्त निपात—बौद्ध साहित्य का यह बहुत ही प्रसिद्ध ग्रन्थ है। इसमें ५ वर्ग तथा ७२ सुत्त हैं। इन सुत्तों में बौद्धधर्म के सिद्धान्तों का वर्णन बड़ी मार्मिकता के साथ किया गया है। प्रायः समग्र ग्रन्थ गाथा रूप में है। कहीं २ कथानक की सुभीता के लिए गद्य का ही प्रयोग है। 'प्रवक्ता सुत्त' और 'प्रधान सुत्त' में बुद्ध के जीवन की प्रधान घटनाओं का यथावत् विवरण है।

(६) विमान वत्थु } इन दोनों पुस्तकों का विषय समान है।

(७) पेत वत्थु } सृष्टि के जनन-तर शुभ कर्म करने वाले प्रेत (सूतक) की स्वर्ग प्राप्ति तथा पाप कर्म करने वालों प्रेतों का पाप योनि की प्राप्ति। इन ग्रन्थों के अनुशीलन से बौद्धों के प्रेत-विषयक कल्पनाओं तथा भावनाओं का विशेष परिचय हमें प्राप्त होता है।

(८) थेर गाथा } बुद्धधर्म को ग्रहण करने वाले भिक्षुओं और

(९) थेरी गाथा } भिक्षुणियों ने अपने जीवन के सिद्धान्त तथा उद्देश को विवृत करने वाली जिन गाथाओं को लिखा था उन्हीं का संग्रह इन ग्रन्थों में है। थेरगाथा में १०० कविताएँ हैं जिनमें १२०६ गाथाएँ संग्रहीत हैं। थेरीगाथा इससे छोटी है। उसमें ७३ कविताएँ ५२२ गाथाएँ हैं। ये गाथाएँ साहित्यिक दृष्टि से अनुपम हैं। इनके पढ़ने से गीति-काव्य के समान आनन्द आता है। उदाहरण के लिए दम्बिका नामक थेरी की यह गाथा कितनी मर्मस्पर्शिणी है—

दिस्सा अदन्तं दमिंतं मनुस्सानं वसं गतम् ।

उत्तो वित्तं समाधेमि खल्लुताय ननं गता ॥

१ थेरीगाथा का बंगला कविता में अनुवाद विजयचन्द्र मणुमदार ने किया है।

( १० ) ज्ञातक—ज्ञातक से अभिप्राय बुद्ध के पूर्व जन्म से सम्बन्ध रखने वाली कथाओं से है। ये कथाएँ संख्या में ५५० हैं। साहित्य तथा इतिहास की दृष्टि से इनका बहुत ही अधिक महत्त्व है। बौद्ध कला के ऊपर भी इन ज्ञातकों का प्रचुर प्रभाव है क्योंकि ये कथाएँ अनेक प्राचीन स्थानों पर पत्थरों पर खोदी गई हैं। कथाओं का मुख्य उद्देश्य तो बुद्ध की शिक्षा देना है परन्तु साथ ही साथ विक्रमपूर्व षष्ठ शतक में भारत की सामाजिक तथा धार्मिक दशा का जो चित्रण हमें उपलब्ध होता है वह सचमुच बड़ा ही उपादेय, बहुमूल्य तथा प्रामाणिक है।

( ११ ) निहेस—इस शब्द का अर्थ है व्याख्या। इसके दो भाग हैं—महानिहेस और चुल्लनिहेस जिनमें अष्टक वर्ग और समाविज्ञान सुत्त ( सुत्त निपाय का तीसरा सुत्त ) के ऊपर क्रमशः व्याख्याएँ लिखी गई हैं। इससे पता चलता है कि प्राचीन काल में पाछी सुत्तों की व्याख्या का क्रम किस प्रकार था।

( १२ ) पटिसंभिदामग्ग—( विरुलेपण का मार्ग ) इस ग्रन्थ में तीन बड़े खण्ड हैं जिनमें बौद्ध सिद्धान्त के महत्वपूर्ण विषयों का विरुलेपण तथा व्याख्यान है।

( १३ ) अपदान—( अवदान-चरित्र ) इस ग्रन्थ में बौद्ध सन्तों के जीवन वृत्तान्त का बड़ा रोचक वर्णन है। कथा-साहित्य बौद्धधर्म की विशेषता है, परन्तु सब कथाएँ ज्ञातक के अन्तर्गत ही नहीं हो जाती। बौद्ध धर्मावलम्बी धर्मों की शिक्षाप्रद जीवन चरित्र यहाँ संगृहीत हैं।

ज्ञातक का अनुवाद मदन आनन्द कौशल्यायन ने हिन्दी में और ईशान चन्द्र बोध ने बंगला में किया है। बंगला अनुवाद के सब भाग छप चुके हैं। हिन्दी के तीन खण्डों को हिन्दी साहित्य सम्मेलन प्रथम ने प्रकाशित किया है।



संस्कृत सिद्ध महायान ग्रन्थों में अवदान नाम के ग्रन्थ इसी कोटि के हैं। दोनों ग्रन्थों की तुलना एक महत्त्वपूर्ण विषय है।

(१४) बुद्ध वंश—इसमें गौतम बुद्ध से पूर्व काल में उत्पन्न होने वाले २४ बुद्धों के कथानक गाथाओं में दिए गए हैं। आरम्भ में एक प्रस्तावना है। तदन्तर २४ बुद्ध तथा अन्त में गौतमबुद्ध के जीवन की प्रधान घटनाओं का कवितामय वर्णन है। बौद्धों की यह धारणा है कि गौतम बुद्ध पचोत्तर्वे बुद्ध हैं। इनसे पहले वे चौबीस बुद्धों के रूप में अवतीर्ण हो चुके थे। इसी धारणा के ऊपर इस ग्रन्थ का निर्माण हुआ है।

(१५) चरियापिटक—इस ग्रन्थ में ३२ जातक गाथाबद्ध रचित हैं। कथानक पुराने हैं परन्तु उनका गाथात्मय सुन्दर रूप नवीन है। इस ग्रन्थ का मुख्य उद्देश्य है उन 'पारमिताओं' का वर्णन करना जिन्हें पूर्व जन्म में बोधिसत्त्वों ने धारण किया था। पारमिता शब्द का अर्थ है पूर्णत्व, पारगमन। पाली में इसका रूप 'पामी' होता है। इसमें १ पारमिताओं का वर्णन है। दान, शील, अधिष्ठान, सत्य, मैत्री, उपेक्षा—इन्हीं पारमिताओं को विशेष रूप से प्रकट करने के लिए इन कथाओं को रचना की गई है। इस प्रकार खुदक भिकाय के इन पन्द्रहों ग्रन्थ में शिक्षा तथा आख्यान का मनोरम विवेचन प्रस्तुत किया गया है।

## अभिघम्म

(३) अभिघर्म बौद्ध साहित्य का तीसरा पिटक है। अभिघर्म

१—ऊपर वर्णित भिकाय के ११ ग्रन्थ नागरी लिपि में सारनाथ से प्रकाशित हुए हैं। लण्डन को पाली टेक्स सोसाईटी ने समग्र पाली त्रिपिटकों का तथा उनकी टीकाओं का रोमन लिपि में विस्तृत संस्करण निकाला है।

शब्द का अर्थ आदि अलंकार ने महायानसुत्रालंकार में ( १११ ) इस प्रकार किया है—

अभिमुखतोऽथाभीक्ष्ण्वाद्भिभवगतितोऽभिधर्मश्च ।

‘अभिधर्म’ नामकरण के चार कारण इस कारिका में बताये गये हैं । सत्य, बोधि, विमोक्ष, सुख आदि के उपदेश देने के कारण निर्वाण के अभिसुख धर्मप्रतिपादन करने से इनका नाम अभिधर्म है अभिधर्म ( अभिमुखतः ) । एक ही धर्म के दिग्दर्शन आदि बहुत प्रभेद दिखलाने के कारण यह नामकरण है ( आभीक्ष्ण्वात् ) । दूसरे मतों को खण्डन करने के कारण तथा सूर्यपिटक में बतलाये गए सिद्धान्तों की उचित व्याख्या करने के कारण इस पिटक का नाम अभिधर्म है । ( अभिभवात् तथा अभिगतितः ) । संक्षेप में हम कह सकते हैं कि जिन सिद्धान्तों का प्रतिपादन स्थूलरूप से सूत्र पिटक में किया गया है उन्हीं का विशदीकरण तथा विस्तृत विवेचन अभिधर्म का प्रधान उद्देश्य है । ओ-विषय सुत्त पिटक में भगवान् बुद्ध के प्रवचन रूप में कहे गए हैं उन्हीं का शास्त्रीय दृष्टि से विवेचन इस पिटक में किया गया है ।

अभिधर्म पिटक के सात विभाग हैं—

( १ ) धम्मसङ्गणि

( २ ) विमङ्ग

( ३ ) पातुक्कथा

( ४ ) पुग्गल पम्भसि ( पुग्गलप्रवृत्तिः )

( ५ ) कथावरुधु ( कथावस्तु )

( ६ ) यमक

( ७ ) पट्ठान ( प्रवचनम् )

( १ ) धर्मसङ्गणि—अभिधर्म पिटक का यह सबसे महत्वपूर्ण ग्रंथ माना जाता है । धर्मसङ्गणि का अर्थ है धर्मों की अर्थात् मानसिक वृत्तियों की गणना या वर्णना । पाळीटीका में इसका अर्थ इसी प्रकार

किया गया है—कामवचरूपवचरदिधम्मो सङ्गहा संक्षिपित्वा वा गणयति संख्याति पृथ्याति धम्मसङ्गणि । अर्थात् कामवचर, रूपावचर धर्मों का संक्षेप तथा व्याख्या करने वाला ग्रन्थ ।

प्राचीन बौद्धधर्म में कर्त्तव्यशास्त्र और मनोविज्ञान का घनिष्ठ संबन्ध है । इन दोनों विषयों का वर्णन इस ग्रन्थ की अपनी विशेषता है । ग्रन्थ गुरुह है तथा भिक्षु भिक्षुओं के पठन पाठन के लिए ही लिखा गया है । यह सिंहल द्वीप में बड़े भादर तथा अज्झा की दृष्टि से देखा जाता है । इस ग्रन्थ में चित्त की विभिन्न वृत्तियों का विस्तृत विवेचन है । प्रज्ञान, सम, प्रमाणा ( वस्तु का ग्रहण ) तथा अविक्षेप ( चित्त की एकाग्रता ) इन चारों धर्मों के उदय होने का वर्णन है ।

( २ ) विमङ्ग—विमङ्ग शब्द का अर्थ है—वर्गीकरण । यह ग्रन्थ धर्मसङ्गणि के विषय को और भी आगे बढ़ाता है । कहीं २ विषय का पार्थक्य भी है । धम्मसङ्गणि में अनुपलब्ध तर्बान शब्द भी इस ग्रन्थ में व्याख्यात हैं । पहले अंश में बुद्धधर्म के मूल सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया गया है । दूसरे अंश में साधारण ज्ञान से लेकर बुद्ध के उत्कृष्टतम ज्ञान तक का वर्णन है । तीसरे खंड में ज्ञानविरोधी पदार्थों का विवेचन है । अन्तिम अंश में मनुष्य तथा मनुष्येतर प्राणियों की विविध दशाओं का वर्णन है ।

( ३ ) धातुकथा—धातु ( पदार्थों ) के विषय में प्रश्न तथा उत्तर इस ग्रन्थ में दिये गए हैं । बौद्ध परिकल्पेदों का यह छोटा सा ग्रन्थ है । एक प्रकार से यह धम्मसङ्गणि का परिशिष्ट माना जा सकता है । इसमें पाँच स्कन्ध, आयतन, धातु, स्मृति-प्रस्थान, बल, इन्द्रिय आदि के विभेदों का पर्याप्त विवेचन है ।

( ४ ) पुग्गल पञ्चत्ति—पुद्गल शब्द का अर्थ है जीव और प्रशस्ति शब्द का अर्थ है विवेचन अथवा वर्णन । अतः नामा प्रकार के जीवों का उदाहरण तथा उपमा के बल पर विस्तृत विवेचन इस ग्रन्थ का विषय

है। यह भुक्त-निपात के निकायों से विषय तथा प्रतिपादन शैली में विशेष समानता रखता है। धीचनिकाय के संगीति-परिचय सूत्र (३३) से इसमें विरास अन्तर नहीं है। इसमें पगारह परिच्छेद हैं। एक गुण, दो गुण, तीन गुण इसी प्रकार दस (गुण) प्रकार के जीवों का विस्तृत वर्णन इन परिच्छेदों में किया गया है। नीचे लिखे उदाहरण से इस ग्रंथ का परिचय मिल सकता है:—

प्रश्न—इस जगत में वे चार प्रकार के मनुष्य कैसे हैं जिनकी समझा चूहों से दी जा सकती है।

उत्तर—चूहे चार प्रकार के होते हैं (१) वे जो अपना बिल स्वयं खोद कर तैयार करते हैं, परन्तु उसमें रहते नहीं। (२) वे जो बिल में रहते हैं, परन्तु स्वयं उसे खोदकर तैयार नहीं करते। (३) वे जो उन बिलों में रहते हैं जिसे वे स्वयं खोदते हैं। (४) वे जो न तो बिल बनाते हैं न तो उसमें रहते हैं। प्राणी भी ठीक इसी प्रकार से हैं। वे मनुष्य जो सुत्त, गाथा, उद्दान, जातक आदि का अभ्यास तो करते हैं परन्तु चारों आर्यसत्त्वों के सिद्धान्त को स्वयं अनुभव नहीं करते। शास्त्र पढ़कर भी वे उसके सिद्धान्त को हृदयंगम नहीं करते। वे प्रथम प्रकार के चूहों के समान हैं। वे लोग जो ग्रन्थ का अभ्यास नहीं करते, परन्तु आर्यसत्त्व का अनुभव करते हैं। वे दूसरे प्रकार के मनुष्य हैं। जो लोग शास्त्र का अभ्यास भी करते हैं, साथ ही साथ आर्यसत्त्व के सिद्धान्तों का भी अनुभव करते हैं वे तीसरे प्रकार के मनुष्य हैं। जो न तो शास्त्र का अभ्यास करते हैं और न आर्यसत्त्व का अनुभव करते हैं वे चौथे प्रकार के चूहों के समान हैं जो न तो अपना बिल बनाता है न तो उसमें रहता ही है। १

(५) कथावस्तु—अभिधम्म का यह ग्रन्थ बुद्धधर्म के इतिहास

जानने में नितान्त महत्वपूर्ण है। कथा का अर्थ है विवाद तथा वस्तु का अर्थ है विषय। अर्थात् बुद्धधर्म के १८ संप्रदायों (निकाय) में जिन विषयों को लेकर विवाद खड़ा हुआ था, उनका विवेचन इस ग्रन्थ में बड़ी सुन्दर रीति से किया गया है। अशोक के समय होनेवाली तृतीय संगीति के प्रधान मोक्षचिपुत्रतिस्स इसके रचयिता माने जाते हैं। अधिकांश विद्वान इस परम्परा को विश्वसनीय और ऐतिहासिक मानते हैं। बुद्ध के निर्वाण के सौ वर्ष के भीतर ही बुद्धधर्म में आचार तथा सिद्धान्त, विनय तथा सुस के विषय में नाना प्रकार के मतभेद लगे हो गए। अशोक के समय तक विरोधी संप्रदायों की संख्या १८ तक पहुँच गई। इन्हीं अष्टादश निकायों के परस्पर विरुद्ध सिद्धान्तों का उल्लेख इस ग्रन्थ की महती विशेषता है।

(६) यमक—इसमें प्रश्न दो प्रकार से किये गये हैं और दो प्रकार से उनका उत्तर दिया गया है। इसी कारण इन्हें यमक कहते हैं। ग्रन्थ कठिन है और अभिधम्म के पूर्व पाँचों ग्रन्थों के विषय में उत्पन्न होने वाले संदेहों के निराकरण के लिए लिखा गया है।

(७) पट्ठान—यह ग्रन्थ तथा सर्वास्तिवादियों का ज्ञानप्रस्थान अभिधम्म का अन्तिम ग्रन्थ है। प्रस्थान प्रकरण का अर्थ है कारण-सम्बन्ध का प्रतिपादक ग्रन्थ। ग्रन्थ में तीन भाग है—एक, दुक, और तीक। जगत् के वस्तुओं में परस्पर २४ प्रकार का कार्य कारण सम्बन्ध हो सकता है। इन्हीं सम्बन्धों का प्रतिपादन इस ग्रन्थ का मुख्य विषय है। इन २४ प्रत्ययों (कारण) के नाम इस प्रकार हैं—(१) हेतु-प्रत्यय, (२) आरम्भय प्रत्यय, (३) अभिपत्ति प्रत्यय, (४) जगत्तर प्रत्यय, (५) समन्तर प्रत्यय, (६) सहजात प्रत्यय, (७) अन्यमय प्रत्यय, (८) निःसय प्रत्यय, (९) उपनिःसय प्रत्यय, (१०) पूरेजात प्रत्यय, (११) एकजातजात प्रत्यय, (१२) आसेवन प्रत्यय, (१३) कर्म प्रत्यय, (१४) विपाक प्रत्यय, (१५) आहार, (१६) इन्द्रिय,

( १७ ) व्याप्त, ( १८ ) भाग्य ( १९ ) संग्रयुक्त, ( २० ) विप्रयुक्त, ( २१ ) अस्ति ( २२ ) नास्ति ( २३ ) विगत तथा ( २४ ) अविगत प्रत्यय । अगत् में एक ही परमार्थ है और वह है निर्वाण । उसे छोड़कर अगत् में समस्त पदार्थों की स्थिति सापेक्षिकी है अर्थात् वे आपस में इन्हीं २४ सम्बन्धों से सम्बन्ध हैं । कार्य कारण के सम्बन्ध की इतनी सूक्ष्म विवेचना स्थविरवादियों की शहरी ज्ञान-बीन का परिचायक है । यह ग्रन्थ छोटा होने पर भी दार्शनिक दृष्टि से नितान्त महत्वपूर्ण तथा उपादेय है ।

बौद्ध दर्शन के मूल रूप को जानने के लिए अभिधम्म का अध्ययन नितान्त आवश्यक है । स्थविरवादी इसे अन्य पिटकों के समान ही ग्रामाणिक 'बुद्धवचन' मानते हैं । परन्तु अन्य मतवाले इसे आदर की दृष्टि से नहीं देखते । पिटक की प्राचीनता में कोई सन्देह नहीं है । कथावस्तु की रचना ईसा-पूर्व तृतीय शतक में मगध के राज्यकाल में हुई । उसके पहले अन्य ६ ग्रन्थों की रचना हो चुकी थी ।

अभिधम्म पिटक की समस्त हिमाजय से दी जा सकती है । जिस प्रकार हिमालय विस्तार में अत्यधिक लम्बे-चौड़े बौद्ध जंगलों के कारण अभिधम्म-दुःप्रवेश है, उसी प्रकार इस पिटक की दशा है । नक्शों और चट्टों के द्वारा उसमें सहज में ही प्रवेश किया जा सकता है, उसी प्रकार अभिधम्मसङ्ग्रह को स्वायत्त करने पर अभिधम्म में प्रवेश करना सुगम है । इस ग्रन्थ के रचयिता का नाम भिच्छु-अनिरुद्ध है जो १२ वीं शताब्दी में बर्मा में उत्पन्न हुए थे । बर्मा प्राचीन काल से ही आज तक अभिधम्म के अध्ययन और अध्यापन का मुख्य केन्द्र रहा है । इस ग्रन्थ पर अनेक टीकाएँ भी कालान्तर में

१ अभिधम्म के विस्तृत विवेचन के लिए देखिए—विमलाचरण ला-हिस्ट्री आफ पाली लिटरेचर भाग १ पृ. ३०३—३२ ।

लिखी गईं जिनमें 'विभाषिणी' और 'परमार्थ दीपनी' टीकाएँ विद्वत्ता की दृष्टि से महत्त्वपूर्ण मानी जाती हैं। असी धर्मानन्द कौशाम्बी ने 'नवनीत' टीका लिखकर इसके गम्भीर तात्पर्य को सुबोध बनाने में सहाय्यीय कार्य किया है। इस प्रसंग में 'मिलिन्द प्रश्न' का भी महत्त्व कम नहीं है। बौद्ध दर्शन के सिद्धान्तों का उपमा और दृष्टान्तों के द्वारा रोचक विश्लेषण इस ग्रन्थ की महती विशेषता है। इस ग्रन्थ में स्वविर नागसेन और भवन नरेश मिलिन्द ( मिनेचदर ) के परस्पर प्रश्नोत्तर के रूप में बौद्ध-नस्कों का विश्लेषण किया गया है। इन्हीं ग्रन्थों की सहायता से स्वविरवाद के दार्शनिक रूप का दर्शन किया जा सकता है।

१—भिन्नु जगदीश काश्यप ने 'अभिधम्मसङ्गह' का अंग्रेजी अनुवाद और व्याख्या 'अभिधम्म फिलासफ़ी' ( प्रथम भाग ) में किया है तथा 'मिलिन्दप्रश्न' का भी भाषानुवाद किया है।

## ३—बुद्धकालीन समाज और धर्म

### (क) सामाजिक दशा

बुद्ध के उपदेशों के प्रयत्न प्रभाव के रहस्य को समझने के लिए तत्कालीन समाज तथा धर्म की अवस्था अच्छी तरह परखनी चाहिये। पिटकों के अनुशीलन से सामाजिक तथा धार्मिक दशा का रोचक चित्र हमें उपलब्ध होता है। बुद्ध के समय समाज की दशा बहुत कुछ अस्त-व्यस्त सी हो गई थी। उसमें नाना जातियों तथा वर्णों की विपत्तियाँ थी। जनममाज आज के ही समान अनेक जातियों में बँटा हुआ था—बे लोग भी थे जिनमें दया थी; उधर बे लोग भी वर्तमान थे जो दया तथा धर्म के भूखे थे। पेट को ज्वाला शान्त करने के लिए हाथ फैलाने वाले लोग भी थे और उस हाथ को खाली न छोड़ने वाले भी थे। समाज की विपत्तियाँ विद्वानों की दृष्टि में एक विषम समस्या थी।

भूख को ज्वाला को शान्त करने के लिए कुछ लोग बड़े आदर्शियों के जूठन से ही सन्तोष करते थे, पर कुछ उग्र-स्वभाववाले व्यक्तियों ने लूट और चोरी को अपनी जीविका के अर्जन का प्रधान साधन बनाया था। 'चक्रवर्ती साहनाद भुत्त' में चोरी से जीविका कमाने वाले लोगों का अच्छा वर्णन है। धनाढ्यों के ऊपर ही चोर अपना हाथ साफ किया करते थे, यह बात न थी। बुद्ध के धर्मसिद्धिभिक्षुओं को इन आसतामियों के उग्र स्वभाव का परिचय बहुत शीघ्र मिला करता था। 'उदान' में वर्णित जायुष्मान् नागसभास की सुन्दर कथा इस तथ्य की पर्याप्त परिचायिका है। बुद्ध के समय में संसार के भोगविलासों में आकण्ठ मग्न विलासी जनों का भी एक बड़ा समुदाय था जिन्हें देखकर उन्होंने यह 'उदान' कहा था—

कामन्वा जाल-संछन्ना तण्हाज्जदनछादिता ।

पमत्त-बन्धुना नन्धा मच्छा व कुमिना सुखे ॥



[ कामान्ध लोगों की दशा मछलियों जैसी है । जिस प्रकार मछलियाँ अपनी जिह्वा की तृष्णा से आच्छादित होकर जाल में फँसती हैं और कँटिया में सिंघ जाती हैं, उसी प्रकार कामान्ध नर जाल में फँसे हैं, तृष्णा के आच्छादन से आच्छादित हैं और प्रमत्त बन्धु द्वारा बंधे हैं ]

भोगविलास में लिप्त होने का दुष्परिणाम होता ही है । ये जग वेदशा-इति को प्रोत्साहन देने में नहीं श्रुक्ते थे । षट्क में एक राज्यक वृत्तान्त से इसकी पुष्टि होती है । राजगृह का जैगम ( ओधी से भी सज्जत पक्ष का अधिकारी व्यक्ति ) आवस्ती में गया और वहाँ अभ्यपात्री गणिका के मृत्यु-वाद से बड़ा प्रभावित हुआ । कौटने पर उसने मगध भवेश राजा विम्बसार से राजगृह में ऐसी गणिका के न होने की शिकायत की । राजा के आदेशानुसार उसने 'साकवर्ती' नामक सुन्दरी कन्या को गणिका बनाया ।

देश की दशा बड़ी समृद्ध थी । खेती तथा व्यापार—दोनों से जनसा की आर्थिक स्थिति सुधर गयी थी । खेती सब वण के लोभ करते

थे कुछ ब्राह्मण लोगों का भी व्यवसाय खेती था । उनकी खेती क्षेत्र-सम्पत्ति बहुत ही अधिक थी । कसि भगद्वाज नामक

ब्राह्मण के घर पाँच सौ हल चलने का वर्णन मिलता है । पिप्पलीमाणवक की अतुल सम्पत्ति की बात पढ़कर हमें आश्चर्य चकित होना पड़ता है । ब्रधज्या लेने पर पति पत्नी दासों के गाँव में गये और उनसे कहा—यदि तुम लोगों में से एक एक को पृथक् दासता से मुक्त करें, तो सौ वर्षों में भी न हा सकेगा । तुम्हीं अपने आप सिरों का धोकर दासता से मुक्त हो जाओ ( बुद्धचर्या पृ० ४४ ) । इसकी सम्पत्ति का भी वर्णन मिलता है—“उनके शरीर को उबटन कर फेंक देने का चूर्ण ही मगध की राजा की बारह गाली भर होता था । छाले के भीतर साठ बड़े कढ़ावरे थे । बारह योजन तक क्षेत्र फैले थे । उसके पास १४ दासों के गाँव, १४ हाथियों के, १४ घोड़ों के तथा १४ रथों के सुगुण थे ( बुद्धचर्या पृ० ४२ ) ।

व्यापार के बल पर अपार सम्पत्ति बटोरने वाले सेठ (भेड्डी) राजधानियों में फैले हुए थे। मगध में अमित भोग वाले पाँच व्यक्तियों के नाम मिलते हैं—मोतिय, जटिल, मेंडक, पुण्डक तथा व्यापार काकबलिय। इन व्यक्तियों को अपनी राजधानी में रखने के

लिए राजा लोग लाक्षावित रहते थे। कोसलराज प्रसेनजित् के आग्रह पर मगधराज बिम्बिसार ने मेंडक को उनकी राजधानी में भेजा था। शाम को उसने अर्धा बेरा बाला वहीं 'साकेत' नगर बस गया। ('सायं केत' शब्द से 'साकेत' की व्युत्पत्ति पिटकों में दिखलाई गई है)। धनञ्जय सेठ की कन्या 'विशाला' का विवाह आवस्ती के सेठ मृगार के पुत्र पुण्ड्रवर्धन के साथ हुआ था। इस विवाह की विशालता का परिचय दहेज के द्रव्यों से भरी भीति मिलता है। धनञ्जय ने दहेज में इतनी चीजें दी थीं—१ करोड़ मूष्य के भक्षुषण, ५४ सौ गाद्री, २ सौ दासियाँ और ५ सौ रथ। खेतों और व्यापार के निर्बाह के लिए दासों की आवश्यकता थी, यह कहना व्यर्थ सा है। इस प्रकार बुद्धयुग में बहुत संपत्ति के साथ ही साथ विशाल दरिद्रता का भी राज्य विराजता था, यह कथन अत्युक्तिपूर्ण नहीं समझा जा सकता।

समाज में सेठों का विशेष आदर था, परन्तु इससे भी बढ़कर सम्मान की पात्र थी क्षत्रिय जाति। राज्याधिकार इसी जाति के पास था, अतः उसे गौरवशालिनी होना न्यायसंगत है।

लोकमान्य होने के कारण ही बुद्ध ने क्षत्रिय वंश में जन्म ग्रहण किया था। क्षत्रिय लोगों को अपनी वर्णशुद्धि पर बड़ा गर्व था। वे जन्मगत उत्कृष्टता के विशेष पक्षपाती थे। फिर भी उनके घर दासियाँ परमों के रूप में रहती थीं जिनसे उत्पन्न कन्याओं के विवाह की समस्या कभी कभी बड़ी विकट हो उठती थी। दासी कन्याओं की शादी छलपूर्वक बड़े घरानों में भी कभी-कभी कर दी जाती थी जिसका बुरा परिणाम लोगों को भुगठना पड़ता था। प्रसेनजित् साक्ष्यों की कन्या से

झादी करना चाहते थे। शाक्यों को अपनी वर्ण-शुद्धि पर बड़ा अभिमान था। वे प्रसेनजित् को कन्या देना नहीं चाहते थे, परन्तु उनसे कर कर 'महानाम' नामक शाक्य ने अपनी दासी पुत्री का विवाह राजा से कर दिया। इसीसे 'चिदम्भ' पुत्र उत्पन्न हुआ। वही भागे चलकर कोशक का राजा हुआ। ननिहाल में उसे दासी के पुत्र होने का पता चला। शाक्यों का भादुर ऊपरी तथा बनावटी था। हृदय में वे सबसे घृणा करते थे। जिस पीढ़े पर वह बैठता था वह बूध से धोया जाता था। इस घोर अपमान से उसे इतना खोभ हुआ कि उसने शाक्यों का संहार ही कर बल्ला। इस प्रकार चिदम्भ वंश को दूषित करने का फल शाक्यों को भोगना पड़ा।

'राजा प्रकृतिरञ्जनत्' का भादर्श दूर दूर रहा था। प्रकृति के रत्नक होने के बदले अपने व्यक्तिगत लाभ की सृष्टि ही उनमें अधिक

राजा जागरूक रहती थी। बुद्ध के समय में चार राजा विशेष महत्त्व रखते थे—( १ ) मगध के राजा विम्बसार,

( २ ) कोशक के राजा प्रसेनजित्, ( ३ ) कौशाम्बी के राजा उदयन तथा

( ४ ) उज्जैनी के राजा अश्वमेधप्रद्योत। इन चारों में चस्-चस् थी। प्रद्योत

उदयन को अपने वश में काना चाहता था। उसने उसे कैद कर लिया,

पर अन्त में अपनी कन्या वासवदत्ता का विवाह उनके साथ कर उसे

अपना जामाता बनाया। इस राजाओं के निवास में बहुत सी रानियाँ

रहती थीं। उदयन के अन्तःपुर में पौँध सौ रानियों का वर्णन मिलता

है। बुद्ध के प्रति इन राजाओं की आस्था थी। राजाओं तथा सेठों की

आर्थिक तथा नैतिक सहायता से ही बुद्धधर्म का प्रभाव जनता में फैला।

रानियों का प्रेम भी बौद्धधर्म से था। पर छोटी छोटी बातों पर छड़ना

और इन अधिपतियों का सामान्य काम था। रोहिणी नदी के पानी के

क्षिप्त प्रकार शाक्यों तथा कोलियों में प्रगढ़ा सड़ा हो गया था जिसे

बुद्ध ने समझा हुआकर ज़िपटारा करा दिया। यह दशा उस युग के शासक चित्रियों की थी।

ब्राह्मण-धर्म समाज का आध्यात्मिक भेदा था। वे लोग शील, सदाचार तथा सपस्या को ही अपना सर्वस्व मानते थे। पर धीरे धीरे

ब्राह्मण लोगों के पास भी सम्पत्ति का अधिवास होने लगा। बड़ी-बड़ी ज़मीन रखने वाले, बड़े बड़े मकान वाले, (महाशाल), भोग-विलासी ब्राह्मणों के परिहार भी थे। इन्हें देखकर बुद्ध को उन तपस्वी ब्राह्मणों के प्राचीन गौरव की स्मृति आई थी। इन प्राचीन शीलमयी ब्राह्मणों के प्रति बुद्ध के ये उद्गार कितने महत्वपूर्ण हैं :—

न पसु ब्राह्मणानासुं न द्विरब्जं न धानियं ।

सञ्ज्ञाय धनघञ्जासुं ब्रह्मं निधिमपालसुं ॥१

ब्राह्मणों के पास न पशु था, न धन और न धान्य। स्वाध्याय पठन, पाठन ही उनका धन था। वे लोग ब्रह्मनिधि वेद के खज़ानों की रक्षा में लीन रहते थे। इस सदाचार का फल भी उन्हें प्राप्त होता था। वे अवध्य थे, अजेय थे, धर्म से संरक्षित थे। 'धर्मो रक्षति रक्षितः'। बड़े आत्मियों के वरदाजों में प्रवेश करने से उन्हें कोई नहीं शोका था—

अवज्ज्ञा ब्राह्मणा आसुं अजेय्या धम्मरक्षिता ।

न ते कोचि निधारेसि, कुलद्वारेषु सम्बसे ॥२

सुत्तनिपात के 'ब्राह्मण धम्मिक सुत्त' में पूर्वकालीन ब्राह्मणों के सदाचार, शील तथा सपस्या का वर्णन भगवान् बुद्ध ने अपने श्रीमुख से प्रशस्तरूप से किया है। चित्रियों के भेदा, ऐश्वर्य को देखकर उनके सहवास से ब्राह्मणों में भी भोगलिप्ता आग्रस हुई, परन्तु त्यागी

प्राक्कणों की कभी बुद्ध-युग में नहीं थी। जीवन के चरम लक्ष्य की प्राप्ति के लिए तथा समाज के कल्याण के लिए वे सदा बद्धपरिहर थे। पर समय की बुराहणों उन्हें भी छूती जाती थीं। उनका भी विल निवृत्ति से हटकर प्रवृत्ति की ओर चलायमान था। स्वाध्याय की ओर उनकी शिथिलता होने लगी। आध्यात्मिक नेताओं की बुराई से समाज अश्रृंखल होने लगा।

स्त्रियों की दशा वैदिक युग के समान उदात्त न थी। वेदकाळ में जितनी स्वतन्त्रता तथा आध्यात्मिकता इन स्त्रियों में थी उसका क्रमशः

स्त्रियों हास हो गया था। धर्म में अधिकार से वे वञ्चित रहती आती थीं। बुद्ध स्वयं उन्हें दीक्षा देने के पक्ष में न थे परन्तु अपनी माता के स्नेह से, शिष्यों के आग्रह से, उन्हें ऐसा करना पड़ा था। स्त्रीत्व को बौद्ध लोग हीनत्व का सूचक मानते थे। तभी तो 'मिच्छा समुच्चय' में स्त्रियों को पुरुष बनने के लिए शुभाशंसा है। पुरुष बन कर ही वे शूर, वीर तथा परिहृत बन सकती थीं, बोधि के लिए आचरण कर सकती थीं तथा ज्ञः पारमिताओं का अभ्यास कर सकती थीं।

इस प्रकार बुद्ध के समय का समाज आदर्श नहीं कहा जा सकता। उस समय जहाँ धनी मानी लोग थे, वहाँ गरीब भी बहुत थे। धनी लोग भोग विलास का जीवन बिताते थे। राजाओं में धारत्परिक कलह था और समय समय पर युद्धों के कारण पर्याप्त जनसंहार होता था। दास दासियों के रखने की प्रथा बहुत थी, खेती और व्यापार

१ सर्वा स्त्रिया नित्य नरा भवन्तु

शूराश्च वीरा विदु परिहृताश्च ।

ते सर्वे बोधाय चरन्तु नित्यं

चरन्तु ते पारमितासु षट्सु ॥

में इनकी विशेष सहायता रहती थी, पर इनकी स्थिति अच्छी न थी। स्त्रियों का दर्जा भी समाज में घट कर था। स्त्रीजाति में जन्म लेना ही इस का प्रधान कारण था। बुद्ध ने समाज की इस विषमता को बड़े नजदीक से देखा था तथा समझा था। इसे दूर करने के लिए उन्होंने अपना नया रास्ता निकाला जिसके ऊपर उन्हें पूर्ण भरोसा था कि वह जनता का दुःख दूर कर सकेगा। १

### (ख) धार्मिक अवस्था

बुद्ध के उदय का समय दार्शनिक इतिहास में नितान्त लथल-पुथल का समय है। उस समय नये नये विचारों की बाढ़ सी आ गई थी।

आध्यात्मिकता  
बुद्धिवाद का इतना बोलबाला था कि विद्वान् लोग बुद्धिवाद के बल पर नवीन मार्ग की व्यवस्था में लगे थे। एक और संशयवाद की प्रशुता थी, तो दूसरी ओर अन्ध-विश्वास का बाजार गर्म था। कतिपय लोग आध्यात्मिक विषयों को बड़े सन्देह की दृष्टि से देखते थे, तो दूसरे लोग इन्हीं विषयों पर निर्मूल विश्वास कर नये नये सिद्धान्तों के ढोके-बुन में लगे थे। दर्शन के मूल तथ्यों की अत्यधिक मीमांसा इस युग की विशेषता थी। उपनिषदों की रचना हो चुकी थी, परन्तु उनके सिद्धान्तों के प्रति जनता के नेताओं का भाव कम हो चला था। नियामक के बिना जिस प्रकार देश में अराजकता फैलती है, उसी प्रकार शास्त्रीय नियमन के बिना धार्मिक जगत् में अराजकता का विस्तार था। प्रत्येक व्यक्ति अपने को नवीन विचारों के सोचने का अधिकारी समझता था। कार्य-कार्य की व्यवस्था के लिए शास्त्र ही एकमात्र साधन है, इस तथ्य को इस

१ विशेष के लिये द्रष्टव्य-शान्ति भिज्जु के लेख—विश्वभारती पत्रिका भाग ४, खण्ड २ तथा ३।

युग ने तिहास्रजि दे दी थी? । फलतः नवीन जादों के उदय का अन्त न था । जैन ग्रन्थों में क्रियावाद, अक्रियावाद, अज्ञानिकवाद तथा वैयर्थिकवाद के अन्तर्गत ३६४ जैनैतर मतों का उल्लेख मिलता है । इतने विभिन्न

१—तस्मान्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ ।

ज्ञात्वा शास्त्रविधानोक्तं कर्म कर्तुमिदार्हम् ॥

—गीता १६।२४

२—द्रष्टव्य उत्तराख्ययन सूत्र १८।२३ तथा सूत्रकृतांग २।२।७६ ।

इन सिद्धान्तों के स्वरूप के विषय में टीकाकारों में कहीं-कहीं वैमत्य दीख पड़ता है, परन्तु फिर भी इनका रूप प्रायः निश्चित सा है ।

( १ ) क्रियावाद—से मतसब आत्मा की सत्ता मानने से है । टीकाकारों के कथनानुसार क्रियावादी लोग आत्मा का प्रधान चिह्न 'अस्तित्व' मानते हैं । जैन लोग इसे जैनैतर सिद्धान्त मानते हैं, परन्तु महावग्ग ( ६३।१२ ) तथा सूत्रकृतांग ( १।१२।२१ ) के अनुसार महावीर स्वयं क्रियावादी थे ।

( २ ) अक्रियावाद—बौद्धों का 'क्षणिकवाद' है जिसके अनुसार जगत् के प्रत्येक पदार्थ क्षणभर रहकर लुप्त हो जाते हैं और उनके स्थान पर उन्हीं के समान पदार्थ की स्थिति हो जाती है । सांख्यों की भी गणना इसी के अन्तर्गत है ।

( ३ ) अज्ञानवाद—मुक्ति के लिए ज्ञान की आवश्यकता नहीं होती, प्रत्युत तपस्या की । यह 'कर्ममार्ग' के अनुरूप ही है ।

( ४ ) विनयवाद—मुक्ति के लिए 'विनय' को उपयुक्त साधन मानने का सिद्धान्त ।

इन सिद्धान्तों के लिए विशेष द्रष्टव्य-सूत्रकृतांग ( १।१२ ) । टीकाकारों के अनुसार क्रियावादियों के १८० सम्प्रदाय थे, अक्रियावादियों के ८४, अज्ञानिकवादियों के ६७ तथा वैयर्थिकवादियों के ३२ ।

और विचित्र मतों का एक समय में ही प्रचार था, इसे हम खन्वेद की दृष्टि से देखते हैं, परन्तु फिर भी अनेक मतों का प्रचलित होना अवश्य-मेव निःसन्देह है।

दीर्घनिकाय में बुद्ध के आविर्भाव के समय ६२ मतवादों के प्रचलित होने का वर्णन मिलता ही है। इनमें कुछ लोग आत्मा और लोक दोनों को नित्य मानते थे (शाश्वतवाद) कुछ लोग ब्रह्मजाल-सूक्त के आत्मा और लोक को अंशतः नित्य मानते थे और अंशतः अनित्य मानते थे (नित्यता-अनित्यतावाद)। ६२ मत कतिपय विद्वान् अभिमानन्तवादी थे—लोक को सान्त भी तथा अनन्त भी मानते थे। कुछ लोग कार्य-प्रकारों के विषय में निश्चित मत नहीं रखते थे (अमराविशेषवाद)। कितने लोग सभी चीजों को बिना किसी हेतु के ही उत्पन्न होने वाली मानते थे (अकारणवाद)। इस प्रकार 'आदि' के विषय में १८ धारणायें थीं। 'अन्त' के विषय में इससे अट्ठाई गुनी अधिक धारणायें (४४) मानी जाती थीं। कुछ ब्राह्मण-अभिमन्यु लोग सोलह कारणों से मरने के बाद आत्मा को संज्ञी ('मैं हूँ'—ऐसा ज्ञान रखने वाला) मानते थे। कतिपय लोगों की धारणा ठीक इससे विरुद्ध थी। वे समझते थे कि मरने के बाद आत्मा नितान्त 'संज्ञा-शून्य' रहता है। दूसरे लोग दोनों प्रकार के प्रमाण होने के कारण मरणान्तर आत्मा को संज्ञी तथा असंज्ञी दोनों मानते थे। जब आत्मा के वच्छेद को मानने वाले चार्वाक के मतानुयायी थे। इसी संसार में देखते-देखते निर्वाण हो जाता है, इस मत (वृद्धधर्म निर्वाणवाद) के अनुयायियों की भी संख्या कम नहीं थी। इस प्रकार केवल ब्रह्मजाल के अभ्ययन से विचित्र, परस्पर-विरुद्ध मतों का अस्तित्व हमें उस समय उपलब्ध होता है।



वैदिक ग्रन्थों से भी इस मतवैचित्र्य के अस्तित्व की पर्याप्त पुष्टि मिलती है। श्वेताश्वतर १ तथा मैत्रायणी उपनिषद्‌ों में मूल कारण की भीमांसा करते समय भाना मतों का उल्लेख किया गया है, जिनके अनुसार कालः, स्वभावः, नियतिः (भाग्य) यदृच्छा, भूत आदि जगत् के मूल कारण माने जाते थे। इतना ही नहीं, अहिर्बुध्न्य संहिता (अ० १२।२०-२३) ने सार्वभौम के प्राचीन ग्रन्थ 'पष्ठितन्त्र' के विषयों का विवरण दिया है। उनमें ब्रह्मतन्त्र, पुरुषतन्त्र, शक्तितन्त्र, नियति तन्त्र, काल तन्त्र, गुण-तन्त्र, अक्षरतन्त्र आदि ३२ तन्त्रों (सिद्धान्तों) का उल्लेख है। नामसाध्य से जान पड़ता है कि इनमें से कतिपय मत श्वेताश्वतर में निदिष्ट मतों के समान ही हैं। इन प्रमाणों के आधार पर यह कथन अत्युक्तिपूर्ण नहीं है कि बुद्ध के समय भारतवर्ष में परस्परविरोधी मत मतान्तरों का विचित्र बल्लेड़ा खड़ा था। इन मतों का समझना ही जनता के लिए दुर्लभ था। सार ग्रहण करने की तो बात ही न्यासी थी।

संसार का हास इस युग की दूसरी विशेषता थी। दार्शनिक मतों की व्यवस्था आधार को व्यवस्थाहीन बनाती जाती थी। विचार

१ कालः स्वभावो नियतिर्यदृच्छा

भूतानि धोनिः पुत्रव इति चिन्त्यम् ।

संयोग एषो न त्वात्मभावात्

आत्माप्यनीशः सुखदुःखहेतोः ॥

—श्वेता० उप० १.२

२—कालवाद नितान्त प्राचीन मत है। काल को सृष्टि का मूल कारण मानना वैदिक मतों में अन्यतम है। अथर्व वेद (१८ काण्ड, ५३ सूक्त) में काल की महिमा का विशद विवेचन है। महाभारत (आदिपर्व अध्याय २४७-२५१) ने भी कालतत्त्व की बड़ी अच्छी भीमांसा की है।

शील का  
ह्रास

की दृढ़ भित्ति पर ही आचार का आसरा खड़ा होता है, परन्तु विचार ही जब ढौंढाडोल है, तब आचार की सुव्यवस्था दुराशामय है। धर्म के बाह्य अनुष्ठान में लोगों की तत्परता ने धर्म के हृदय को मुजा दिया था। धर्म के भीतरी रहस्य को आनकर उसका पावन करना कल्पना से बाहर था। शूरी बातों, बाहरी आकृतियों ने धार्मिक जनता के हृदय को आकृष्ट कर लिया था। अनेक देवतावाद ने इस विश्व को माना प्रकार के खुरे-भले देवताओं से भर दिया था। इनकी प्रसन्नता पाने के लिए ही मनुष्य सदा व्यस्त दाँखता था। एकरवरवाद में एक ईश्वर की कल्पना मान्य थी, परन्तु उसके साथ स्वामी-सेवक के भाव ने मनुष्य के उच्च पद को निताप्य-हीन बना दिया था। कर्मकाण्ड के अनुष्ठान में ही जनता की समधिक रुचि थी। कर्मों के अनुष्ठान का भी मुख्य है, भद्रत्वं है परन्तु जब आवश्यकता से अधिक ध्यान उनकी ओर दिया जाता है, तब उनका मुख्य कम हो जाता है। कर्मकाण्ड के विपुल विस्तार तथा पशुद्विषा की बहुलता ने लोगों के हृदय में इन कर्मों के प्रति विरोध की भावना जागृत कर दी। वे इन कर्मबन्धनों से अमुक्त होने की राह उत्सुकता से देखते थे। इन परस्परविरोधी दृष्टियों के कारण साधारण जन धर्म के मार्ग चुनने में आकुल हो रहा था। उसका पुराना मार्ग यज्ञ तथा उपासना का था जिससे वह इस लोक में कल्याण चाहता था और परलोक में भी मंगल की कामना करता था, परन्तु सदाचार के ह्रास के कारण उसकी धार्मिक स्थिति क्षयनाश हो गई थी।

ऐसे ही वातावरण में गौतम बुद्ध का जन्म हुआ। सबसे पहले उन्होंने जनता की दृष्टि सदाचार की ओर फेरी। धर्म के हिमागी कसरतों की क्या जरूरत? भाग्य और ईश्वर के ही ऊपर विश्वास रखते रखते प्राणियों ने आत्म-विश्वास खो बैठा था। बुद्ध ने उस विमृत विश्वास की फिर से जगाया।

बुद्ध की  
व्यवस्था

उन्होंने अन्धा को हटाकर युक्ति और तर्क को अपने नवीन धर्म का आधार बनाया। तर्क से जो सिद्धान्त सिद्ध होते हैं, उन्हें ही मानना बुद्ध ने सिखाया तथा ऐसे धर्म को प्रतिष्ठित किया जिसमें प्रत्येक प्राणी पुरोहित की सहायता तथा देवताओं के भरोसे के बिना ही अपना मोक्ष स्वयं प्राप्त रखने में समर्थ होता है। मानवता के प्रति लोगों के हृदय में आदर का भाव बढ़ाया। मानव होना देवता की अपेक्षा घट कर नहीं है, क्योंकि निर्वाण की प्राप्ति हमारे ही अन्तों तथा प्रयासों से साध्य है। देवता लोग भी निर्वाण से रहित होने के कारण ही इतना कष्ट पाते रहते हैं। बुद्ध बुद्धिवादी थे। अन्धविश्वास के अन्धकार ने वैराग्य तथा निवृत्ति की सुन्दरता को ढक रखा था। बुद्ध ने वैराग्य की पवित्रता तथा सुन्दरता को पुनः प्रदर्शित किया। आचार बुद्धधर्म की पीठ है। शील, समाधि तथा प्रज्ञा—बुद्धधर्म के तीन तत्त्व हैं। शील से काय-शुद्धि, समाधि से चित्तशुद्धि तथा प्रज्ञा से अविद्या का नाश—संश्लेष में बुद्ध की यही धार्मिक व्यवस्था है।

### ( ग ) समकालीन दार्शनिक

बुद्ध अपने युग की एक महान् आध्यात्मिक विभूति थे, परन्तु उनके समय में लोकमान्य तथा विभूत अनेक चिन्ताशील दार्शनिक विद्यमान थे, इसमें शंका की जगह नहीं है। उनके समकालीन ६ सार्धकरों के नाम बौद्ध तथा जैन ग्रन्थों में उपलब्ध होते हैं<sup>१</sup>। इनके नाम थे—  
( १ ) पूर्णकादम्प, ( २ ) अजित केशकम्बल, ( ३ ) प्रमूढ कालायन,  
( ४ ) मक्खलि गोसाल, ( ५ ) संजय वेज्झिपुत्त, ( ६ ) निगण्ट नाथ-पुत्त। ये छहो धर्माचार्य बुद्ध की अपेक्षा अवस्था में अधिक थे। एक बार नवयुवक बुद्ध को धर्मोपदेश करते देख कर प्रसेनजित् ने कहा था २

<sup>१</sup> दीर्घनिकाय पृ० ६१०, सूत्रकुत्तांग २।६

<sup>२</sup> संयुक्त निकाय ३१, ३

कि अमण्य-आह्वय के अधिपति, गण्य-अधिपति, गण्यके आचार्य, प्रसिद्ध यशस्वी पूर्णकारयप आदि छः तीर्थंकर पूछने पर इस बात का दावा नहीं करते कि उन्होंने परमज्ञान (सम्यक् संबोधि) प्राप्त कर लिया है, फिर जन्म से अल्पवयस्क और प्रमत्त्या में नये दीक्षित होने वाले आपके लिए कहना ही क्या है ? इस कथन से स्पष्ट है कि ये उपदेशक लोग बुद्ध से उम्र में ज्यादा थे । निगण्ठ नाथपुत्त ( महावीर वर्धमान ) की मृत्यु बुद्ध के समय में ही हो गई थी । जैन भर्तृ में गोसाल की मृत्यु महावीर के केवल्य से सोलह वर्ष पहले बतलाई जाती है । यतः गोसाल का उम्र में बुद्ध से अधिक होना अनुमान सिद्ध है । अन्य तीर्थंकरों के विषय में भी यह बात ठीक जँचती है ।

### ( १ ) पूर्णकारयप—अक्रियावाद

इनके जीवन चरित के विषय में कुछ पता नहीं चलता । मत का वर्णन अनेक स्थलों पर है । भगवन्देश भगवत्शत्रु के द्वारा पूछे जाने पर कारयप ने अपना सिद्धान्त इन शब्दों में प्रतिपादित किया—

करते कराते, छेदन करते, छेदन कराते, पकाते पकवाते, शोक करते, परेशान होते, परेशान कराते, चलते चलाते, प्रश मारते, बिना दिया लेते, सँथ मारते, गाँध लूटते, चोरी करते, बटमारी करते, परस्त्रीगमन करते, सूठ सोलते भी, पाप नहीं किया जाता । छुरे के तेज चक्र द्वारा जो पृथ्वी के मनुष्यों का मांस का खलिहान बना वे, मांस का पुंज बना दे, तो इसके कारण उसे पाप नहीं, पाप का आगम नहीं । यदि बात करते-करते, काटते कटाते, पकाते पकवाते, गंगा के दक्षिण तीर पर भी जाय तो भी इस कारण उसे पाप नहीं, पाप का आगम नहीं होगा । दान देते, दान दिलाते, पशु करते, यज्ञ कराते यदि गंगा के उत्तर तीर भी जाय, तो इसके कारण उसे पुण्य नहीं, पुण्य का आगमन नहीं होगा ।

दान-दस-संयम से, सत्य बोलने से न पुण्य है, न पुण्य का आगम है ।

पूर्णकार्यण का यह मत क्रियाफल का सर्वथा निषेध करता है : भले कर्मों से न तो पुण्य होता है और न बुरे कर्मों से पाप । इस मत को अक्रियावाद कह सकते हैं । प्रत्यक्ष फल कर्मों का होता है, इसे तो प्रत्येक प्राणी को मानना ही पड़ेगा । अतः इस लोक के कर्मों का फल परलोक में कभी नहीं प्राप्त होता । यही बात प्रसङ्गतः स्फुट होती है ।

( २ ) अजित केशकम्बल—भौतिकवाद, उच्छेदवाद

इस उपदेशक का व्यक्तिगत नाम अजित था । 'केशकम्बल' उपाधि प्रतीत होती है जो केशों के बने रुखे कम्बलों के धारण करने के कारण दी गई होगी । इनकी जीवनी का पता नहीं चलता । मत—पक्का विशुद्ध भौतिकवाद है । दीर्घनिकाय के शब्दों में इनका मत इस प्रकार है । १

न दान है, न यज्ञ है, न होम है, न पुण्य-पापका भण्डार भरा फल होता है, न माता है, न पिता है, न अयोनिज सर्व (देवता) हैं और न इस लोक में ज्ञानी और समर्थ ब्राह्मण-ब्रह्मण्य हैं जो इस लोक और परलोक को जानकर तथा साक्षात्कार कर कुछ कहेंगे । मनुष्य चार महाभूतों से मिलकर बना है । मनुष्य जब सरता है, तब पृथ्वी महापृथ्वी में लीन हो जाती है; जल...तेज...वायु और १ इन्द्रियो आकाश में लीन हो जाती हैं । मनुष्य लोग मरे हुए को खाट पर रख कर ले जाते हैं, उसको निन्दा, प्रशंसा करते हैं । हाडबन्धों कबूतर की तरह उड़ती होकर बिखर जाती हैं और सब कुछ भस्म हो जाता है । रुखों लोग जो दान देते हैं उसका कुछ भी फल नष्ट होता । आस्तिकवाद (आत्मा की सत्ता मानना) सूटा है । सुख और पण्डित सभी शरीर के नष्ट होते ही उच्छेद को प्राप्त हो जाते हैं । मरने के बाद कोई नहीं रहता ।

अजित का सिद्धान्त एकान्त भौतिकवाद है। पृथ्वी, जल, तेज और वायु—इन्हीं चार महाभूतों से यह शरीर बना हुआ है? अतः मरने के बाद चारों भूत अपने अपने मूलतत्त्व में लीन हो जाते हैं। तब सचता ही कुछ नहीं है। अतः सुख के परचात वह आत्मा की सत्ता में विश्वास नहीं करता। परलोक भी असत्य है। स्वर्ग नरक की कल्पना भित्तान्त निराधार है। वह पाप पुण्य के फल भानने के लिए तय्य नहीं है। चार्वाकमत बुद्ध से भी प्राचीन है। बुद्ध के समय में अजित इस मत के उपदेशक प्रतीत होते हैं। जन-सम्मानित होने से स्पष्ट है कि उस समय जनता में उनकी शिक्षा का प्रभाव कम न था।

### ( ३ ) प्रकृष कात्यायन—अकृततावाद

प्रकृष कात्यायन का जीवनचरित हम नहीं जानते। औकमान्य उपदेष्टा, तीर्थंकर ही उनका एकमात्र परिचय है। उसका मत इस प्रकार है—यह सात काय ( समूह ), अकृत, अकृत के समान, अनिमित्त के समान, अवध्य, कूटस्थ स्तम्भवत् अचल हैं। यह चल नहीं होते, विकार को प्राप्त नहीं होते; न एक दूसरे को हानि पहुँचाते हैं। एक दूसरे के सुख, दुःख, या सुख-दुःख के लिए पर्याप्त हैं। कौन से सात ? पृथ्वीकाय ( पृथ्वी तत्त्व ), आपकाय, तेजकाय, वायुकाय, सुख, दुःख और जीवन यह सात। यह सात काय अकृत० सुख दुःख के योग्य नहीं हैं। यहाँ न हन्ता है, न घातयिता ( मार बाँधने वाला ), न सुनने वाला, न सुनाने वाला, न जानने वाला, न जतलाने वाला। जो तीक्ष्ण शस्त्र से शीश भी काटे, तो भी किसी को कोई प्राण से नहीं भरता। सात कार्यों से अलग विवर में ( आखी जगह में ) शस्त्र गिरता है।

१ दीर्घनिकाय पृ० २०-२१

२ दीर्घनिकाय ( अनु० ) पृ० २१.

इस मत में जगत् में सत्त पदार्थों की सत्ता है जिनमें चार तो वे ही महाभूत हैं जिन्हें चार्वाक-पन्थी अजित केशकम्बल ने भी माना है। अन्य तीन अदृश्य तत्त्व हैं—सुख, दुःख तथा जीवन। जीवन (चेतन्य) को पृथक् पदार्थ मानना कल्याणन की अभ्यासवाद की ओर ले जा रहा है। इनकी स्थिति परमाणु रूप में सम्भवतः मानी गई है, जो जगत् के प्रत्येक स्थान को व्याप्त नहीं करते, प्रत्युत इन सत्तों पदार्थों से पृथक् खाली जगह भी है। इन्द्र मारने से किसी की हिसा नहीं होती, क्योंकि इन्द्र इन सत्तकार्यों में न पड़ कर इनसे अलग विवर में ही गिरता है और किसी भी पदार्थ को उच्छिन्न नहीं करता। यह सिद्धान्त भी अक्रियावाद ही है और सामाजिक व्यवस्था को उच्छृंखल बनाने वाला है। ऐसे ही मतवादों को खण्डन कर बुद्ध ने अपने क्रियावाद का प्रचार किया तथा सदाचार पर जोर देकर समाज को अस्त-व्यस्त होने से बचाया।

### ( ४ ) मक्खलि गासाल—दैववाद

ये बुद्ध के समकालीन संभ्रान्त धर्माचार्यों में से अन्यतम थे। इनके जीवनपरित का विशेष विवरण जैन ग्रंथों और पाली निकायों में उपलब्ध होता है। अब तक वर्णित तीर्थंकरों के सम्प्रदाय का पता नहीं चलता कि वे किसी प्राचीन सम्प्रदाय में अन्तर्भुक्त थे अथवा स्वयं ही किसी सम्प्रदाय के जन्मदाता थे। परन्तु आचार्य गोशाळ प्राचीन 'आजावक' सम्प्रदाय के माननीय उपदेष्टा थे। 'मक्खलि' शब्द इसकी सम्प्रमाण सूचना देता है।

'मक्खलि' संस्कृत 'मस्करि' का पाली रूप है। पाणिनीय व्याकरण के ग्रन्थों में इस सम्प्रदाय के विषय में अनेक उल्लेख मिलते हैं।

मस्करि पाणिनि ने 'मस्कर मस्करणी वेणुपरिव्राजकयोः' (६।१।१५४) सूत्र के द्वारा 'मस्करि' शब्द को व्युत्पन्न किया है। आजीवक 'वेणु' अर्थ में मस्कर और परिव्राजक अर्थ में मस्करिन्

निपातन से सिद्ध होते हैं। महाभाष्यकार इस सूत्र की व्याख्या करते लिखते हैं—‘मस्करी (वेणु) जिसके पास होगा’ इस अर्थ के श्रोतक इति प्रत्यय के करने पर ‘मस्करिन्’ शब्द सिद्ध हो ही जाता फिर पूर्वोक्त सूत्र में इस शब्द के रखने का प्रयोजन क्या है? ‘वेणुधारी’ के अर्थ में यह पद सिद्ध नहीं होता, प्रत्युत उस परिव्राजक के अर्थ में व्युत्पन्न होगा जो उपदेश देता हो ‘काम मत करो; शान्ति तुम्हारे लिए भली है’। कैयट के प्रदीप से पता चलता है कि मस्करी लोग काम्य कर्मों के परिस्वरा को शिष्टा देते थे। काशिका वृत्ति में इसी अर्थ को पुष्ट किया है तथा इस पद की व्युत्पत्ति का प्रकार यह है—मा + कृ + इति (ताच्छील्ये)। ‘मा’ के भाकार के इस्व तथा सुट् के भागम से यह पद तैयार हुआ है। इस प्रकार ‘मस्करी’ का व्युत्पत्तितत्त्व अर्थ है ‘काम न करने वाला’ (माकरणशीलः) अकर्मण्यतावादी, देववादी। बौद्ध निकायों से इस अर्थ की पर्याप्त पुष्टि मिलती है। मक्खलि लोगों का यही उपदेश था—नत्थि कम्म, नत्थि किरियं नत्थि धिरियं—कर्म नहीं है, क्रिया नहीं है, धीर्य नहीं है। पाणिनि तथा बुद्ध के बहुत समय पीछे भी इस सम्प्रदाय का

१ न वै मस्करोऽस्यास्तीति मस्करी परिव्राजकः। किं तर्हि मा कृत कर्माणि, मा कृत कर्माणि, शान्तिर्यः श्रेयसीत्याहातो मस्करी परिव्राजकः।  
—महाभाष्य।

२ अयं मा कृत अयं मा कृतेत्युपक्रम्य शान्तितः काम्यकर्मप्रहाणि-  
रुष्पाकं श्रेयसीत्युपदेष्टा मस्करीत्युच्यते। —प्रदीप

३ परिव्राजकोऽपि माकृत्युपपदे करोतेस्ताच्छील्य इति निर्निपात्यते माको  
हृत्त्वत् सुट् च तथैव। माकरणशीलो मस्करी कर्मापवादित्वात् परिव्रा-  
जक उच्यते काशिका (६ १, १५४)।

४ अंगुत्तर निकाय बि० १, पृ० २८६



अस्तित्व भारतवर्ष में अवश्य था, तभी तो महाकवि कुमारदास ( ६ शतक ) ने जानकी को हरण करते समय रावण को मस्करी रूप में वर्णित किया है<sup>१</sup> । जैन ग्रन्थों से पता चलता है कि मस्करी लोग बड़े भारी तापस थे, हठयोग की कठिन साधना में अपनी देह को सुखा देते थे, पंचाग्नि तापते थे और अपने शरीर पर भस्म रमाया करते थे । 'जानकी हरण' के पूर्वोक्त निर्देश से उनके सिरपर लम्बी जटाओं के होने का भी पता चलता है । इस प्रकार इस धार्मिक सम्प्रदाय के व्यापक प्रभुत्व का अनुमान हम सहज में कर सकते हैं ।

संस्कृत में 'मस्कर' का अर्थ बाँस होता है । अतः कुछ आधुनिक विद्वानों को यही कल्पना है कि बाँस के वृक्ष धारण करने से ही ये लोग 'मस्करिन्' नाम से अभिहित किये जाते थे । परन्तु यह कल्पना एकदम निराधार है । पतञ्जलि ने स्पष्ट ही लिखा है कि इनकी मस्करी संज्ञा बाँस के वृक्ष धारण के कारण न थी । जैनों के 'भगवती सूत्र' से इसकी पर्याप्त पुष्टि होती है । गोशाल ने जब महावीर का शिष्यत्व अनीकार किया, तब अपने शरीर की चीजें उतार कर ब्राह्मणों के दे काहीं । उन चीजों में साटिक ( अन्दर का वस्त्र ), पाटिक ( ऊपर के वस्त्र ), कुंडियाँ, उपानह ( जूते ) तथा चित्रफलक ( चित्रपट ) का उल्लेख मिलता है<sup>२</sup>, दण्ड का उल्लेख नहीं है । अतः भगवतीसूत्र के इस महत्वपूर्ण उल्लेख से यह स्पष्ट है कि मस्करी परित्राजक दण्ड

१ दम्माभीबकमुत्तुं गजटामण्डितमस्तकम्  
कञ्चिन्मस्करिणं सीता वदशाश्रममागतम् ॥

—जानकीहरण १०/७६ ।

२ साडियाओ य पाडियाओ य कुंडियाओ य ।  
काहणाओ य चित्तफलगं य माहणे आयामेति ।

—भगवती सूत्र ।

धारण नहीं रहता था, प्रत्युत चित्रपट दिखाकर अपने सिद्धांतों का उपदेश दिया करता था। भारतीय समाज से मक्खली परिव्राजक एकदम लुप्त नहीं हो गया। बल्कि 'मंज' के नाम से उनकी स्मृति बहुत दिनों तक आगृत रही।

जैन ग्रन्थों में, विशेषतः 'उवासग दसाओ' और 'भगवती सूत्र' में तथा बौद्ध त्रिपिटकों में मक्खलि गोशाल का चिह्न मिलता है।

इसका पिता स्वयं मस्करी था, माता का नाम भद्रा था; जीवनो दोनों स्त्री पुरुष भीख मँगते इधर-उधर फिरते थे। गोब-हुल नामक ब्राह्मणकी गोशाला में जन्म होने से इसका नाम गोशाल पड़ गया था। मगध का ही यह निवासी था। यह जैन सौर्यकर महावीर स्थायी का पहले शिष्य था—बड़ा भक्त शिष्य। महावीर की इस पर बड़ी कृपा थी। एक बार 'वेश्यायन' नामक किसी बाल तपस्वी ने इसके अपमान से दुःखित होकर गोशाल पर 'तेजोलेश्या' नामक शक्ति छोड़ी थी। तब महावीर ने शीतलेश्या का प्रयोग कर इसके प्राणों की रक्षा की। परन्तु महावीर के साथ इसका सिद्धान्त भेद खड़ा हो गया जिससे बाध्य होकर गोशाल ने जैन मार्ग को छोड़ कर आजीविक मार्ग को पकड़ा। महावीर के साथ इसके शास्त्रार्थ करने तथा पराजित होने का भी उल्लेख मिलता है।

गोशाल का मत उस समय स्थापक तथा प्रभावशाली हो गया था। उसके ६ दिशाचर शिष्य थे—(१) ज्ञान, (२) कलन्द, (३) कर्णिकार, (४) अचिद्ध, (५) अरिम वैश्यायन, (६) गोमायुपुत्र अर्जुन। चूर्णिकार का कहना है कि ये भगवान् महावीर के ही शिष्य थे, परन्तु पठित हो

---

१ इसीलिए आज भी जैनसमाज में यदि कोई साधु अपने गुरु से विरुद्ध होकर निकल जाता है, तो अक्सर लोग कहते हैं—वह तो 'गोशाल' निकला। इस कहावत का भूल इस विरोध में है।

गये थे। अतः अपने मत के प्रचार के लिए गोशाळ में इन जैनविरोधी विद्वानों को अपनी जमात में भिजा दिया और अपने को 'जिन' नाम से विख्यात किया। आजीवक सम्प्रदाय के इतिहासमें आवस्ती में रहने वाली 'हालाहला' नामक कुँभारिन प्रधान स्थान रखती है; वह बड़ी धनाढ्य, सौन्दर्यवती तथा सुद्धिमती थी। इसने आजीवक मत के प्रचार में खूब रूपया खर्च किया। गोशाळ इसीके घर प्रायः रहता था। आवस्ती ही गोशाळ का अद्भुत जान पड़ती है। अपने गुरु के चरित के अनुशीलन से इनके भक्तों ने 'अष्टधरम वाद' नामक सिद्धान्त का प्रचार किया। भगवती सूत्र के अनुसार ये आठों धरम (अन्तिम बातें) इस प्रकार हैं—(१) धरम धान, (२) धरम गान, (३) धरम नाट्य, (४) धरम अंजलिकर्म (५) धरम पुष्कर संवर्तक महामेघ, (६) धरम सेचनक गन्धहस्ती, (७) धरम महाशिका कंटकसंग्राम (८) धरम तीर्थंकर (गोशाळ अपने को अन्तिम तीर्थंकर उद्घोषित करता था) महावीर की मृत्यु से ११ वर्ष पहले गोशाळ की मृत्यु होने का उल्लेख मिलता है। बुद्ध के ये समकालीन अवश्य थे, परन्तु उनके निर्वाण से बहुत पहिले ही गोशाळ की ऐहिक लीला समाप्त हो गई थी। इस वर्णन से स्पष्ट प्रतीत होता है कि मकखलि गोशाळ उस समय के सुप्रसिद्ध धर्माचार्यों में थे।

गोशाळ के सिद्धान्तों का उल्लेख त्रिपिटक तथा अगों में अनेक स्थानों में आया है। शब्द भी प्रायः समान ही है। दीघनिकाय के सिद्धान्त अनुसार उक्त मतवाद यह है—२ "सत्त्वों के क्लेश का हेतु नहीं है, प्रत्यय नहीं है। बिना हेतु के और बिना प्रत्यय के सत्त्व क्लेश पाते हैं। सत्त्वों की शुद्धि का कोई हेतु नहीं है,

१ कल्याणविजय गणी—अमण भगवान् महावीर (पृ० १२३-१२८) तथा लेखक रचित 'धर्म और दर्शन' (पृ० ७१-८१)।

२ दीघनिकाय (हि० अनु०) पृ० २०

बिना हेतु के और बिना प्रत्यय के सब शुद्ध होते हैं। अपने भी कुछ नहीं कर सकते हैं, पराये भी कुछ नहीं कर सकते। कोई पुरुष भी कुछ नहीं कर सकता। बल नहीं है, वीर्य नहीं है। पुरुष का कोई पराक्रम नहीं है। सभी सब, सभी प्राणी, सभी भूत और सभी जीव अपने में नहीं हैं। निर्बल, निर्बीज भाग्य और संयोग के फेर से छै जातियों में उत्पन्न होकर सुख और दुःख भोगते हैं। सुख और दुःख दोण ( नाप ) से तुल्य हुए हैं संसार में घटना, बदना, उत्कर्ष, अपकर्ष नहीं होता। जैसे सूत की गोली फँकने पर उड़लती हुई गिरती है, वैसे ही परिष्कृत और भूर्त्त दौड़कर, आवागमन में पड़कर, दुःख का जन्म करेंगे।”

स्पष्ट ही यह नियतिवाद का समर्थन है। भाग्य के ही प्रभाव से जब सब प्राणी सुख-दुःखके चक्र में पड़े रहते हैं, तब उनका अनुचित कर्म अकिंचित्कर है ही। कर्म व्यर्थ है। उसमें किसी भी प्रकार की शक्ति नहीं है। नियति पर ही अपने को छोड़कर सुख की नींद सोना जीवों का कर्तव्य है। मोक्षार्थ का यह सिद्धान्त समाज तथा व्यक्ति दोनों के अम्युदय के लिए नितान्त अनुपादेय है। इसके पालन से समाज का महान् अहित सम्पन्न होगा, यह निश्चय है।

#### ( ५ ) संजय वेत्तिपुत्र—अनिश्चिततावाद

संजय का मत बड़ा विचित्र प्रतीत होता है। ये किसी भी तत्त्व यथा परलोक, देवता, पुण्यापुण्य के विषय में किसी निश्चित मत का प्रतिपादन नहीं करते। इनका मत है—

“यदि आप पूछें—‘क्या परलोक है? और यदि मैं जानूँ कि परलोक है, तो आपको बतलाऊँ कि परलोक है। मैं ऐसा भी नहीं कहता और मैं वैसा भी नहीं कहता, मैं दूसरी तरह से भी नहीं कहता।

मैं यह भी नहीं कहता कि 'यह नहीं है'। मैं यह भी नहीं कहता कि 'यह नहीं नहीं है'। परलोक नहीं है। परलोक है भी और नहीं भी। परलोक न है और न नहीं है। देवता ( भयोनिज ग्राणी ) हैं, नहीं हैं, है भी और नहीं भी। न हैं और न नहीं हैं। अच्छे लुरे काम के फल है, नहीं है, है भी और नहीं भी, न है और न नहीं है। सयागत ( मुक्त-पुरुष ) मरने के बाद होते हैं, नहीं होते हैं। यदि शुभे ऐसा पूर्ण और मैं ऐसा समझूँ कि मरने के बाद सयागत रहते हैं और न नहीं रहते हैं, तो मैं ऐसा आपको कहूँ। मैं ऐसा भी नहीं कहता और मैं ऐसा भी नहीं कहता।”

यहाँ परलोक, देवता, कर्म तथा मुक्तपुरुष इन माननीय विषयों की समीक्षा की गई है। इन चारों विषयों में संज्ञय अस्ति, नास्ति, अस्ति-नास्ति, न अस्ति न नास्ति—इन चार प्रकार की कोटियों का निवेदन करते हैं। ऊपर का उद्धरण संज्ञय के किसी निश्चित मत का प्रतिपादन नहीं करता। यह 'अनेकान्तवाद' प्रतीत होता है। सम्भवतः ऐसे ही आधार पर महावीर का स्याद्वाद प्रतिष्ठित किया गया था।

### ( ६ ) निगण्ठ नातपुत्र—चतुर्थीमसम्बर

निगण्ठ नातपुत्र ( निग्रन्थ शातपुत्र ) से अभिप्राय जैन धर्म के अन्तिम जीवनी तीर्थंकर वर्धमान महावीर से है। बौद्ध ग्रन्थों में ये सदा इन अभिधान से संकेतित हैं। ये वैशाली (वसाह, जिह्वा मुजस्फरपुर, बिहार) में ५४१ ई० पू० पैदा हुए थे। वैशाली गयातन्त्र राज्य था, वहीं के शातवंशी क्षत्रिय सरदार के ये पुत्र थे। पिता का नाम था सिद्धार्थ, माता का त्रिशला। यशोदा देवी के साथ इनका विवाह होना श्वेताम्बर लोग बतलाते हैं। तीस वर्ष की अवस्था में ( लगभग ५७० ई० पू० ) इन्होंने यतिधर्म ग्रहण किया। १३ वर्ष की अनवरत तपस्या के बल पर इन्होंने कैवल्य ज्ञान ( सर्वज्ञता ) प्राप्त किया। इन्होंने मध्यदेश ( कोशल—मगध ) में अपने धर्म का उपदेश दिया। इनका केन्द्रस्थान

समाज की तत्कालीन राजधानी 'राजगृह' था। 'सर्वं मागधी' लोक भाषा के द्वारा अपने धर्म का प्रचुर प्रचार जनसाधारण में कर इन्होंने ७२ वर्ष की आयु में बुद्धनिर्वाण से पहले ही कैवल्य प्राप्त किया।

जैन ग्रंथों में तो आपके उपदेश हैं ही। बौद्ध निकायों में भी इनकी शिक्षा का अनेक बार उल्लेख मिलता है। ये 'चतुर्थीय संवर' सिद्धान्त अर्थात् चार प्रकार के संयम को मानते थे। (१) जीव हिंसा के भय से निम्नस्थ जल के व्यवहार का संयम करता है। (२) सभी पापों का वारण करता है तथा (३) सभी पापों के वारण करने में लगा रहता है तथा (४) पापों के वारण करने के कारण वह सदा भूतपाप (पाररहित) होता है। निगण्ड का कायिक कर्मों के ऊपर बड़ा आग्रह था। वे स्वयं तपस्या-साधन में निरत थे तथा सदा इसका उपदेश देते थे। तपः-साधन से इन्होंने सर्वज्ञता प्राप्त कर ली थी। यह इनका दावा भी था। बौद्ध ग्रन्थों में निगण्ड की सर्वज्ञता की खूब हँसी उड़ाई गई है। आनन्द ने एक बार कहा था कि एक क्षस्ता सर्वज्ञ होने का दावा करते हैं, परन्तु किसी भी सुने घरों में जाते हैं, मिठा तो पाते ही नहीं, उल्टे कुकुरों से धारीर जुबवाते हैं और भयानक हापी, घोड़े और बैल का सामना करते हैं। भला यह सर्वज्ञता किस प्रकार की ? कि वह की-पुरुषों के नाम गोत्र पूछते हैं, गाँव-नगर का नाम पूछते हैं और अपना रास्ता पूछते हैं। स्पष्टतः इसका लक्ष्य निगण्ड की सर्वज्ञता के दावे पर है।

---

१ जैन ग्रंथों के आधार पर महावीर के जीवन वृत्तान्त के लिए द्रष्टव्य कल्याणवज्रय गणी रचित 'अमण भगवान् महावीर'

२ दीघ-निकाय पृ० २१०।

३ मज्झिम निकाय १।२।४ (अनु० ५९)

४ मज्झिम निकाय १।३।६

इन छः तीर्थकारों में केवल निगण्ड नामधुत के उपदेश बच रहे । जैन सम्प्रदाय के ये ही मान्य उपदेश हैं<sup>१</sup>, परन्तु अन्य पाँचों तीर्थकारों के मत बुद्धधर्म के उदय होते ही कालकवलित हो गये । इन सत्तों में व्यक्ति तथा समाज की व्यवस्था न थी; इसीलिए जनता ने न तो उन्हें अपनाया, न विद्वानों ने उन्हें ग्राह्य ठहराया । फलतः वे कई शताब्दियों में ही अपनी ऐहिक जीका का संवरण कर ग्रन्थों के हो विषय बन गये ।




---

<sup>१</sup> महावीर के सिद्धान्तों के लिए द्रष्टव्य लेखक का 'भारतीय दर्शन' पृ० १५४-१७८ ।

## ५--बौद्ध दर्शन की ऐतिहासिक रूपरेखा

भगवान् बुद्ध का कार्य नितान्त व्यवस्थित तथा सहायनीय था। उन्होंने स्वयं प्रचार कर अपने नये धर्म का शंखनाद देश भर में फूँक दिया, परन्तु उनके प्रचार का देश बहुत ही सीमित था। कोशल तथा मगध के प्रान्तों में ही भगवान् अपने धर्म का उपदेश किया करते थे। धनी मानी पुरुषों से उन्हें इस कार्य में पर्याप्त सहायता प्राप्त हुई। मगधनरेश शिशुसार तथा अजातशत्रु उनके उपदेशों के अनुयायी थे। कोशलराम प्रसेनजित् को भी बौद्धधर्म में गहरी आस्था थी। वह बुद्ध का पक्का शिष्य था और उसकी भक्ति का परिचय त्रिपिटक के इस वाक्य से लग सकता है कि प्रसेनजित् विहार में प्रविष्ट होकर सिर से लेकर भगवान् के पैरों की सुख से चूमता था तथा हाथ से संवाहन करता था ( बु० च० ४२० )। कौशांबी के राजा उदयन भी बौद्धसंघ का विशेष आदर करता था। उदयन तथा उसकी रानियों बौद्धसंघ को प्रचुर दान दिया करती थीं। एक बार का वर्णन है कि उदयन की रानियों ने आनन्द को ५०० चीवर दान में दिये। राजा को आश्चर्य हुआ कि इतने चीवरों को लेकर आनन्द क्या करेंगे। परन्तु जब आनन्द ने उनका उपयोग बतला दिया, तब राजा ने उसने और भी चीवर उन्हें दान में दिये। सुनते हैं कि उदयन के रनिवास में एक बार आग लग गई थी जिसमें पाँच सौ स्त्रियाँ जल मरी थीं। उदान ( ७।६ ) से पता चलता है कि उसमें से बहुत ही भगवान् बुद्ध की उपासिकाएँ थीं। मगध तथा कोशल के सेठों ने भी बौद्धधर्म के प्रचार में विशेष योगदान दिया। आवस्ती के सेठ 'अनाथ पिण्डक' का नाम बौद्धधर्म के इतिहास में सुवर्णाकरों में लिखने योग्य है। बुद्ध के प्रति उसकी कितनी महती भक्ति थी, इस बात का परिचय इसी घटना से लग सकता है कि उसने बुद्ध के निमित्त जेतवन को विहार बनाने के लिए पूरी जमीन पर सोने की मुहरें बिछा दी थीं।



सच्ची बात यही है कि अर्थ के साहाय्य बिना धर्म का प्रचार हो नहीं सकता। बौद्धधर्म का इतिहास इसका प्रधान निदर्शन है।

बुद्ध ने अपने कार्य को स्थायी बनाने के लिए 'संघ' की स्थापना की थी। इसकी रचना राजनीतिक 'संघ' ( लोकतन्त्र की सभा ) के अनुसार की गई थी। शाक्य लोग गणतन्त्र के उपासक थे। बुद्ध भी प्रजातन्त्र के पक्षपाती थे। फलतः उन्होंने अपने 'संघ' को भी प्रजातन्त्र की शैली पर ही निर्मित किया। भिक्षुओं के पावन करने के निमित्त अनेक नियम थे और इन्हीं का संकलन 'विनयपिटक' में किया गया है। बुद्ध-धर्म के तीन रत्न हैं—बुद्ध, धर्म और संघ। इन्हीं तीनों का शरणापन्न व्यक्ति बौद्ध माना जाता है। संघ का परिपालन बड़े नियम के साथ किया जाता था। अपराधी भिक्षु को दण्ड देने का काम संघ ही करता था। संघ की इस सुव्यवस्था के कारण ही बौद्धधर्म की स्थायिता बहुत दिनों तक बनी रही।

### बौद्धधर्म की शाखायें

बौद्धधर्म की दो प्रधान शाखायें हैं—( १ ) हीनयान तथा ( २ ) महायान। इन नामों का निर्देश महायानियों ने किया। अपने आपको तो उन्होंने श्रेष्ठ बतलाकर अपने मार्ग को 'महान्' मान लिया और प्राचीन भतावलम्बियों को हीनयान के नाम से अभिहित किया। 'हीनयान' से अभिप्राय पाळी त्रिपिटकों के आधार पर व्यवस्थित धर्म से है जिसका प्रचार आजकल छंका, स्वाम, बरमा आदि भारत से दक्षिणी देशों में है। ये लोग अपने को 'थेरवादी' ( स्वधर वादी ) कहते हैं और यही नाम प्राचीन भी है। महायानियों का प्रमुख चीन, जापान, मंगोलिया, कोरिया आदि भारत से उत्तर के देशों में है। इन दोनों मतों के सैद्धा-न्तिक विभेद का सविस्तर वर्णन आगे किया जायगा। 'महायान' का उदय कब हुआ? इस प्रश्न का निश्चित उत्तर नहीं दिया जा सकता।

कतिपय विद्वान् अश्वघोष को महायान के सिद्धान्तों के प्रवर्तन का श्रेय प्रदान करते हैं। चीनी भाषा में अश्वघोष की 'महायान अद्भुतवाद शास्त्र' नामक रचना आज भी विद्यमान है। पूर्वोक्त कथन का आधार यही ग्रन्थ है। परन्तु यह कथन ठीक नहीं। 'महायान-अद्भुतवाद' के सिद्धान्त इतने विकसित तथा प्रौढ़ महायानी हैं कि उनकी कल्पना ईस्वी के प्रथम शतक में मानना उचित नहीं। तिब्बती परम्परा में अश्वघोष सर्वत्र 'सर्वोत्तिवादी' माने गये हैं अर्थात् वे स्वयं हीनयानी थे। हीनयान समय के अनुसार अपने को बढ़ा नहीं सका। इसीलिए 'महायान' अपने को समयानुकूल बनाकर आगे बढ़ गया। 'महायान' के ऊपर ब्राह्मण धर्म के सिद्धान्तों का बड़ा प्रभाव पड़ा है, विशेषतः भगवद्गीता के कर्मयोग का। यह घटना विक्रम के तृतीय शतक में ऐतिहासिक रीति से मानी जा सकती है। नगार्जुन को हम महायानी दार्शनिकों में शामिल मान सकते हैं, परन्तु उनसे भी पहिले महायान के समर्थक सूत्र-ग्रन्थ उपलब्ध थे।

महायान को ही विकसित शास्त्रार्थ मन्त्रयान तथा वज्रयान हैं। इनमें मन्त्र तथा छन्द का साम्राज्य है। इनका विशेष प्रचार बंगाल, उड़ीसा तथा आसाम के प्रान्तों में हुआ। इन्हीं का प्रचार तिब्बत में हुआ। इस प्रकार बौद्धधर्म के इन धानों का समय निर्देश इस प्रकार मोटे तौर से किया जा सकता है।

( १ ) हीनयान—विक्रमपूर्व २००—२०० विक्रमी

( २ ) महायान—२०० वि०—८०० वि०

( ३ ) वज्रयान—८०० वि०—१२०० वि०

## बौद्ध संगीति

विक्रम इस विश्व का प्रधान नियम है। सत्पत्ति के अनन्तर कोई भी वस्तु विकसित हुए बिना नहीं रहती। अंकुर विकसित होकर पृष्ठ

का रूप धारण करता है। कलियों फूल के रूप में विकसित होकर दुर्लभों का मनोरञ्जन करती हैं। धर्म इस नियम का अपवाद नहीं है। नवीन परिस्थितियों में, आवश्यक सहायक सामग्री के सहारे, धर्म को विकसित होते बिलम्ब नहीं लगता, धर्म का बीज अंकुरित होकर पल्लवित हो उठता है। बुद्धधर्म का विकास हुआ और वही मनोरञ्जनक वर्ग का विकास हुआ।

विक्रमपूर्व ४३६ में जब भगवान् गौतम बुद्ध का निर्वाण सम्पन्न हुआ, तब धर्म के मूल सिद्धान्तों के निर्णय के लिए उनके प्रधान शिष्यों

संगीति  
प्रथम-  
द्वितीय

की सहायता से मगध राज्य की राजधानी राजगृह में बौद्धों की प्रथम संगीति (सम्मेलन) निष्पन्न की गई। इसमें सुत्त तथा विनय पिटक का रूप निर्धारण कर उन्हें लिपिबद्ध कर दिशा गया। परन्तु इसके एक सौ वर्ष के भीतर ही

विनय के कठोर नियमों को लेकर एक प्रबल विरोधी मतवाद खड़ा हो गया। इस विरोध का कंठा ऊँचा करनेवाले वज्जिदेश के भिक्षु थे जो वज्जिपुत्तक, वज्जिपुत्तिक तथा वात्सीपुत्तीय के नाम से पुकारे जाते हैं। इन्हीं के विरोध की भांति के लिए वैशाळी की द्वितीय संगीति ३२६ वि. पू० में की गई। परन्तु प्राचीन विनयों के कट्टर पक्षपाती भिक्षुओं के सामने इनकी दाढ़ तनिक भी नहीं गठी। इस दुर्दशा में भिक्षुओं ने वैशाळी से दूर हटकर कौशाम्भी (प्रयाग के पास 'कोसम') में दश हजार भिक्षुओं के महासंघ के साथ अपनी संगीति अलग की। उसी दिन बौधसंघ में दो प्रधान भेद खड़े हो गए—(१) स्थविरवादी और (२) महासांघिक। विनय में किसी प्रकार के परिवर्तन न मानने वाले अश्वि-वर्तनवादी कहरपन्थी भिक्षु स्थविरवादी (पाळी थेरवादी) कहलाये। विनयों में समय के परिवर्तन के साथ साथ परिवर्तनवादी संशोधक भिक्षुओं की मण्डली संख्या में अधिक होने से महासंघ के कारण महासांघिक कहलायी। इतने ही पर यदि मसज्जा रह जाता, तो कोई विशेष बात

न होती। एक बार जब विरोधी को आश्रय दे दिया गया, तब तो छोटी सी छोटी बात के लिए आग्रही भिक्षुओं ने अपनी जमात अलग कायम की। फलतः सम्प्रदायों की संख्या बढ़ने लगी।

अशोक के समय (तृतीय शतक पू० वि०) से पहले ही १८ भिन्न-भिन्न सम्प्रदाय खड़े हो गये। लोकप्रियता का यही भूतप होता है।

तृतीय भव बुद्धधर्म नितान्त लोकप्रिय बन गया। फलतः उसमें संगीति भिन्न-भिन्न प्रकृति के लोग शामिल होने लगे जिन्हें बुद्ध के मूल नियमों का पाठन नितान्त क्लेशकारक प्रतीत होने

लगा। ये उदार थे तथा सिद्धान्तों में परिवर्तन के पक्षपाती थे। महाराज अशोकवर्धन को बुद्धधर्म का यह क्षमेक्षा मूलधर्म के स्वरूप अन्वय के लिए बड़ा बुराहा जान पड़ा। अतः इन मतवादों के पारस्परिक कलह को दूर इटाने के लिए सम्राट् अशोक ने महास्थविर मोग्गल्लिपुत्त तिस्स की अध्यक्षता में पाटलिपुत्र में तृतीय संगीति का आह्वान किया। यह संगीति बुद्धधर्म के इतिहास में नितान्त महत्त्वशालिनी मानी जाती है, क्योंकि इसी संगीति के नियमानुसार सम्राट् ने बुद्धधर्म के प्रचार के लिए भारत के बाहर भी भिक्षुओं को भेजा। इसी समय से बुद्धधर्म विश्वधर्म की पदवी पाने के लिए अग्रसर हुआ।

चतुर्थ संगीति कुशाग्रवंशीय महाराज कनिष्क के समय (प्रथम शताब्दी) में सम्पन्न हुई। इसके विषय में सिंहलदेशीय ग्रन्थों ने मौनवचन ही कर रखा है, परन्तु संगीति हुई अवश्य और इसके प्रमाणभूत सिम्बली, चीन तथा मगोलियन लेखक हैं। कनिष्क को भी बौद्धधर्म के विषय में विरोधी मतों के अस्तित्व ने चक्कर में डाल दिया। उसने अपने गुरु 'पार्व' की सम्मति से भिक्षुओं की एक महती सभा बुलवाई। उसमें पाँच सौ भिक्षु सम्मिलित हुए थे और यह संगीति काश्मीर की राजधानी के पास कुण्डलवन विहार

में हुई थी। इसके अग्र्य में समुत्तिर और उपाध्यक्ष थे महाकवि  
अश्वघोष जिसे कनिष्क पाटलिपुत्र से अपने साथ लाये थे। समग्र भिक्षु  
प्रायः एक ही सम्प्रदाय के थे और वह सम्प्रदाय था सर्वास्तिवाद।  
बड़े परिश्रम से इन लोगों ने बौद्धधर्म के विशिष्ट सिद्धान्तों पर अपने  
मत निश्चित किये, विरोधों का परिहार किया तथा त्रिपिटकों पर बड़ी  
भारी व्याख्या लिखी जो 'महाविभाषा' के नाम से प्रसिद्ध है। चीनी  
भाषा में यह ग्रन्थ आज भी अपनी अद्वितीयता का परिचय दे रहा है।  
सुना जाता है कि संगीति की समाधि पर कनिष्क ने सब भाष्यों को  
साम्राज्य पर लिखवाया और उन्हें इस कार्य के लिए निमित्त विशिष्ट स्तूप  
के नीचे गढ़वा दिया। सम्भव है कि ये ग्रन्थरत्न आज भी काश्मीर में  
कहीं अमीन के नीचे गढ़े हों और कभी खुदाई में निकल आवें, परन्तु  
अभी तक इस स्तूप का पता नहीं चलता। अनन्तर कनिष्क ने काश्मीर  
के राज्य को सब के जिम्मे सुपुर्द कर दिया और स्वयं पेशावर लौट गया।  
१०० ई० के आसपास इस संगीति का समय माना जा सकता है।  
इन्हीं संगीतियों के कारण बुद्धधर्म में सुव्यवस्था दीख पड़ती है। इनके  
अभाव में तो न जाने उसकी क्या दशा हुई रहती।

## दार्शनिक विकास

बौद्धधर्म तथा दर्शन के इतिहास पर यदि हम एक विद्वज्जन दृष्टि  
करें, तो हमें अनेक ज्ञातव्य तथ्यों का परिचय प्राप्त होता है। विक्रम-  
पूर्व षष्ठ शतक से लेकर वि० पू० तृतीय शतक तक स्थविरवाद की  
प्रधानता उपलब्ध होती है। महाराज अशोकवर्धन के समय बौद्धधर्म को  
पूर्ण रूप से राजाश्रय प्राप्त हुआ। राजा ने इसे अपना व्यक्तिगत धर्म  
ही नहीं बनाया, प्रत्युत इसे विश्वव्यापी धर्म बनाने के लिए उस ने

---

१ मंगोलदेशीय ग्रन्थकारों के अनुसार यह सभा काश्मीर के ही  
अन्तर्गत जालन्धर में हुई थी। समय—अर्ली इण्डिया पृ० २६७ ६६।

आधान्त परिश्रम किया। इस कार्य में अशोक को बर्षास सफलता भी प्राप्त हुई। अशोक ने थेरवाद को ही अपनाया और उसे ही बुद्ध का माननीय सिद्धान्त मान कर प्रचारित भी किया। विक्रम के आरम्भकाक्ष तक यही स्थिति रही।

विक्रम के द्वितीय शतक में कुषाण नरेश कनिष्क के समय स्थिति बदलती है। स्थविरवाद के स्थान पर 'सर्वास्तिवाद' ही माननीय सिद्धान्त के रूप में गृहीत तथा प्रचारित होने लगता है। चतुर्थ संनोति के समय से सर्वास्तिवाद ( या वैभाषिक ) मत का प्रमुख वैश्यापी हो जाता है। कनिष्क ने इसे अपनाया तथा उत्तरी देशों में इसी के प्रचारक भेजकर इसका विस्तार किया। चीन देश में यह सर्वास्तिवाद इसी समय गया। स्मरण रखने की बात है कि चीन देश की भाषा में ही वैभाषिकों का विशाल साहित्य आज भी सुरक्षित है। मूलतः यह साहित्य संस्कृत में ही था, परन्तु अन्याय होने से संस्कृतमूल सर्वथा विलुप्त हो गया। पंचम शतक में भी चन्द्रगुप्त विक्रमादित्य तथा कुमारगुप्त के राज्यकाल में, सर्वास्तिवाद ने खूब जोर पकड़ा। बसुबन्धु तथा स्थूलभद्र जैसे आचार्यों ने अपने नवीन पावित्र्यपूर्ण ग्रन्थों से इसमें जीवन्ती शक्ति फूँक दी। कुछ दिनों तक यह मत अवश्य चमकता रहा, परन्तु यह चमक बुझते हुए दीपक के अन्तिम प्रकाश के समान ही प्रतीत हुई।

विक्रम के तृतीय शतक से बौद्धपार्श्वनिक जगत में हमें नई स्फूर्ति के चिन्ह दिखाई पड़ते हैं। सर्वास्तिवाद के एक छोर से हटकर हम सर्व-आनन्दवाद के दूसरे छोर पर जा पहुँचते हैं और यह प्रत्यानमार्ग सौत्रान्तिकों के द्वारा आविष्कृत किया जाता है। इस शतक में हमें दो क्रान्तिकारी आचार्यों के दर्शन होते हैं—( १ ) आचार्य 'कुमारजात' का जिन्होंने ब्रह्म अर्थ की सच्चा को प्रत्यक्षगम्य न मानकर अनुमानात्मक सिद्ध किया और दूसरे ( २ ) आचार्य नागार्जुन का जिन्होंने शून्य के सिद्धान्त को तार्किक रीति से प्रतिष्ठित किया। 'कुमारजात' सौत्रान्तिक मत के

जन्मदाता है, तो 'नागार्जुन' भाष्यमिकमत (शून्यवाद) के उद्भव प्रचारक है। जगन्नी कलाविधियों में इन्हीं के मत की प्रचुरता दृष्टिगोचर होती है। कुमारछात्र का सिद्धान्त भारतीय बौद्धों का ध्यान विशेष रूप से भाकृष्ट न कर सका, परन्तु इनके एक शिष्य ने चीन देश में एक नवीन सम्प्रदाय की उद्भावना की। इस शिष्य का नाम था हरिवर्मा और इस सम्प्रदाय का नाम था 'सत्यसिद्धिसम्प्रदाय'। हरिवर्मा के 'सत्यसिद्धिशाल्व' नामक ग्रन्थ का चीनी अनुवाद (कुमारजीव कृत, ४०१ ई०) ही इस सम्प्रदाय का मूल ग्रन्थ है। अतः कुमारछात्र के प्राम्तिकारी होने में शनिक भी सन्देह नहीं। नागार्जुन की कीर्ति तो दार्शनिक जगत् में एक प्रकार से अनुत्तरीय है। ये दार्शनिक तो ये ही, सिद्ध पुरुष भी थे। इनकी "भाष्यमिक कारिका" ने शून्यवाद को सदा के लिए दृढ़ सांकेतिक भित्ति पर खड़ा कर दिया। चतुर्थ—षष्ठ शतकों में इनके अनुयायियों में बड़े बड़े विद्वान् आचार्य हमें मिलते हैं।

विक्रम के पञ्चम शतक में बौद्ध सिद्धान्त सर्वशून्यत्व के एकान्तवाद से हट कर फिर पीछे की ओर आता है, परन्तु वह बीच में टिक कर 'विज्ञान' को एकमात्र सत्ता स्वीकार कर लेता है। विज्ञानवाद के उदय का यही युग है। इस सिद्धान्त की उद्भावना तो की आचार्य मैत्रेयनाथ ने, पर उसे तर्क की दृढ़ नींव पर रखा आचार्य अस्तंग और समुच्यु ने। समुच्यु के ही शिष्य आचार्य दिक्नाग ने जिन्होंने 'प्रमाण समुच्यय' जैसा प्रौढ़ ग्रन्थ लिखकर बौद्ध न्याय का शिकान्यास रखा जिसे धर्मकीर्ति ने अपने 'प्रमाणवातिक' से मण्डित कर म्याथमन्दिर के ऊपर कलश रख दिया। गुप्तों का काक ग्राह्य-साहित्य के ही उत्कर्ष का युग नहीं है, प्रत्युत बौद्ध-दर्शन की महती तथा चतुरस्र उन्नति का भी सुवर्ण युग है। पञ्चम शतक से लेकर अष्टम शतक तक शून्यवाद तथा विज्ञानवाद की उन्नति समाप्त रूप से होती रही, पर शून्यवाद के सिद्धान्त की जनप्रिय तथा साधारणतया बोधमन्थ्य न होने के कारण

विज्ञानवाद ने अपना विशेष उद्देश्य सम्पादन कर लिया। हर्षवर्धन के समय हमें नाकन्दा विश्वविद्यालय में विज्ञानवाद का प्रकर्ष उपलब्ध होता है। धर्मकीर्ति हर्षकाल की ही विभूति है। धर्मपाठ नाकन्दा विहार के अभ्यस्य पद पर प्रतिष्ठित होकर धून्यवाद तथा विज्ञानवाद दोनों मतों के प्रचार साधन में संलग्न थे।

विक्रम के अष्टम शतक में हम नाकन्दा को ही बौद्ध दर्शन के केन्द्र रूप में पाते हैं। यहाँ के आचार्यों के पास धर्म की शिक्षा देने के लिए हम चीनी परित्राजकों को आते हुए पाते हैं। ८००—१२०० ई० तक अर्थात् चार सौ वर्षों के इतिहास के लिए हमें नाकन्दा तथा विक्रम शिका के इतिहास पर दृष्टिपात करना होगा। महायान का तान्त्रिक वज्रयान के रूप में परिवर्तन तथा विकास श्रीपर्वत (दक्षिण भारत) के पास ही सम्पन्न हुआ, पर उसका प्रचार पूर्वी भारत के विहारों के ही आचार्यों के द्वारा किया गया। तिब्बत में बौद्धधर्म का प्रवेश इसी काल में हुआ। नाकन्दा के ही वृद्ध आचार्य पद्मसंभव तथा क्षान्ति रचित में तिब्बत के राजा धि-स्त्राकुदे स्तान (७४१ ई०—७८६ ई०) के निमन्त्रण पर यहाँ जाना स्वीकार किया, अन्ततः परिश्रम कर उन्होंने तिब्बत में बौद्धधर्म को प्रतिष्ठित किया। वज्रयान के प्रसिद्ध २४ सिद्धों का आधिपत्य इन्हीं चार सौ वर्षों के भीतर हुआ। इस प्रकार कुछ जादूगरों के उत्पीड़न से और कुछ अपनी उदार नीति, विमल उष-देश तथा विरवजनीन सन्देश के कारण बौद्धधर्म भारत के बाहर फैला, पूर्वी देशों पर इसने अपना प्रभुत्व जमा लिया और आज यह संसार भरमें सबसे अधिकसंख्याक मानवों का धर्म है। अंगद के इतिहास में इसका सांस्कृतिक मूल्य अनुपम है। इसने अन्धविश्वासियों को अन्धाल बनाया, ज्ञान तथा धर्म का प्रकाश देकर करोड़ों व्यक्तियों का इसने उबार का मार्ग बतलाया। सदाचार के अवलम्बन से मानव अपनी ही रुढ़ि से निर्वाण पा सकता है, यही बौद्धधर्म का भेरीनिगाह है।



## पञ्चम परिच्छेद

### बुद्ध की धार्मिक शिक्षा

बुद्ध के व्यक्तित्व की परीक्षा करने पर यह बात स्पष्ट रूप से प्रतीत होती है कि वे पूर्णतः बुद्धिवादी थे। इसका प्रधान कारण उस समय का कल्पना-प्रधान वातावरण था। वे किसी भी तथ्य को बिश्वास की कभी नींव पर रखना नहीं चाहते थे, प्रत्युत तर्कबुद्धि की कसौटी पर सब तथ्यों को कसना उनकी शिक्षा का प्रधान उद्देश्य था। उन्होंने कालामों से उपदेश देते समय स्पष्ट शब्दों में कहा था कि किसी तथ्य को इसलिए मत मानो कि यह परम्परा से चला आता है, अथवा यह प्राचीन काल में कहा गया था, अथवा यह धर्मग्रन्थ में कहा गया है, अथवा इसका उपदेशा गुरु तापस है, अथवा किसी बाद के लिए उसका ग्रहण करना समुचित है। इन कारणों से किसी भी तथ्य को ग्रहण मत करो, प्रत्युत इस कारण से ग्रहण करो कि वे धर्म कुशल ( शुभप्रद ) हैं तथा वे धर्म अनवय-अनिन्दनीय हैं, तथा ग्रहण करने पर उनका फल सुखद तथा हितप्रद होगा ( अंगुसर निकाय )। भगवान् बुद्ध ने अपने अनुयायियों से कहा था कि जिस प्रकार चतुर पुरुष सोने को आग में गर्म करते हैं, उसे काटते हैं तथा कसौटी पर कसते हैं, इसी परीक्षाओं से यदि वह सही उतरता है, तभी उसे विशुद्ध मानते हैं। ठीक इसी तरह 'ये मेरे वचन हैं, अतः मान्य हैं' इस दृष्टि से इन्हें कभी न ग्रहण करो। उनकी स्वयं परीक्षा करो और सही परीक्षा के बाद उसे मानो तथा उसके अनुसार आचरण करो—

तापाच्छेदान्च निकषात् सुवर्णमिव पण्डितः ।

परीक्ष्य भिक्षुवो ब्राह्म' मद्बचो न तु गौरवात् ॥

१ ज्ञानसार-समुच्चय ( ११ वाँ श्लोक ) । 'ज्ञानसार-समुच्चय'

बुद्ध ने सर्वानुसन्धान के प्रति अपने भावों को स्पष्टतः अभिव्यक्त किया है—बोधिसत्त्वकी 'युक्तिशरण' होना चाहिए (अर्थात् युक्ति की सहायता से तथ्य का निर्णय करना चाहिए), 'युद्धलक्षण' न होना चाहिए—किसी भी पुरुष का आश्रय लेकर तथ्य को न ग्रहण करना चाहिए चाहे वह तथ्य स्वधर्म के द्वारा, तथागत के द्वारा, या संघ के द्वारा निर्णीत किया गया हो। युक्तिशरण होने से वह तथार्थ से विचक्षित नहीं होता और न वह दूसरों के विश्वास पर चलता है।

युक्तिवादी होने के अतिरिक्त बुद्ध नितान्त व्यावहारिक थे। केवल शुद्ध तर्क के द्वारा दुर्कष्ट तथ्यों की व्याख्या करना उनका उद्देश्य नहीं था। आध्यात्मिकता की जाड़ उनके युग में बहुत ही व्यावहारिक-अधिक थी। इन मत्तों के अनुयायी तथ्यों के विषय में कता माना प्रकार की ऊटपटांग युक्तियों का प्रदर्शन कर अपने कर्तव्यों की इतिथी समझ बैठे थे, परन्तु बुद्ध के लिए यह आचरण नितान्त अनुचित था। जिस प्रकार वैद्य रोगी को आवश्यकता के अनुसार निदान और औषध बतला देता है, उसी प्रकार भवरोग के रोगी प्राणियों के लिए बुद्ध ने आवश्यक वस्तुएँ बतला दी थीं। अना-

आर्यदेव की रचना माना जाता है, परन्तु अभी तक इसका मूल संस्कृत उपलब्ध नहीं है। तिब्बती भाषा में अनुवाद है जिसे भारत के उपाध्याय कृष्णरथ तथा तिब्बत के भिक्षु बर्मप्रभ ने मिलकर संस्कृत से भाषान्तरित किया था। इस ग्रन्थ में केवल ३८ कारिकाएँ हैं जिनमें कुछ सुभाषित संग्रह में उद्धृत हैं। उपर्युक्त कारिका तत्त्वसमासपञ्जिका (पृ० १२, २७८ में) उद्धृत की गई है। हरिभद्र ने उपदेष्टा के प्रति ऐसा ही भाव अभिव्यक्त किया है :—

पक्षपातो न नो वीरे न द्वेषः कपिलादिषु ।

युक्तिमद् वचनं यस्य तस्य कार्यः परिग्रहः ॥

वचनक वस्तु के विषय में बारम्बार प्रश्न किये जाने पर भी वे सर्वथा मौन हो जाते थे। व्यर्थ की बातों की भीमांसा करने की अपेक्षा मौन-वक्तव्यन श्रेयस्कर है। जब उनके उपदेशों में कभी कोई इन 'अति-प्रश्नों' के विषय में प्रश्न कर बैठता था, सब कुछ मौन हो जाया करते थे। यह जगत् नित्य है या अनित्य ? यह लोक सान्त है या अनन्त ? जीव तथा शरीर एक हैं या भिन्न ? आदि प्रश्न इसी कोटि के थे। इन प्रश्नों को वे अव्याकृत (अनिर्दिष्टनीय) कहा करते थे। आशय है कि इन प्रश्नों की भीमांसा नहीं हो सकती।

भावस्ती के जेतवन में विहार के अवसर पर मालुङ्ग्यपुत्र ने कुछ से लोक के शाश्वत-अशाश्वत, अन्तवान्-अनन्त होने तथा जीव-देहकी भिन्नता-अभिन्नता के विषय में दस भेदकक प्रश्नों को अव्याकृत प्रश्न पूछा था। परन्तु कुछ ने 'अव्याकृत' बतका कर इसकी जिज्ञासा शान्त की। इसी प्रकार पोट्टपाद परिमाणक ने जब ऐसे ही प्रश्न किए, सब कुछ ने स्पष्ट वाक्यों में अपना अभिप्राय व्यक्त किया—“न यह अर्थयुक्त है, न धर्मयुक्त, न आवि-जहाचर्य के लिए उपयुक्त, न निर्वेद के लिए, न विराग के लिए, न निरोध (क्लेश-नाश) के लिए, न उपशम के लिए, न अभिज्ञा के लिए, न संबोधि (परमार्थ ज्ञान) के लिए और न निर्वाण के लिए है। इसीलिए मैंने इसे अव्याकृत कहा है तथा मैंने व्याकृत किया है दुःख को, दुःख के हेतु को, दुःख के निरोध को तथा दुःख निरोध-गामिनी प्रतिपत् (मार्ग) को। इस विषय को स्पष्ट रखने के लिए उन्होंने बहुत ही सुन्दर दृष्टान्त उपस्थित किये हैं। उनका कहना था—मिथुनों, जैसे किसी आदमी को बिपसे

१ द्रष्टव्य चूलमालुङ्ग्यसुत्त (६३), मज्झिम निकाय (अनु०) पृ० २५१-२२

२ द्रष्टव्य पोट्टपादसुत्त (१६), दीघनिकाय पृ० ७१।

बुद्धा हुआ तीर लगा हो । उसके बन्धु बांधव उसे तीर निकालने वाले वैद्य के पास ले जाँय । लेकिन वह कहे कि मैं तब तक तीर न निकाल-  
वाऊँगा, जब तक यह न जान लूँ कि जिस आदमी ने मुझे तीर मारा  
है, वह द्रविय है, माह्वय है, वैश्य है, या शूद्र है; जब तक यह न  
जान लूँ कि तीर मारनेवाले का अमुक नाम है, अमुक गोत्र है; अथवा  
वह ऊँचा है, बड़ा है, छोटा है या मझले कद का है, तो हे भिक्षुओं,  
उस आदमी को इसका पता लगोगा ही नहीं और वह योंही मर  
जायेगा । आशय है कि विषविग्रह बाध से विद्ध व्यक्ति के लिए तोर  
मारने वाले पुरुष के रंग-रूप, नाम-गोत्र, आदि की जानकारी के लिए  
आग्रह करना तथा बिना इन्हें जाने अपनी दवा कराने से विमुक्त होना  
जिस तरह परले दर्जे की मूर्खता है, उसी तरह भव-रोग के रोगियों  
की दशा है । रोग के कारण वे येचैन हैं, उन्हें उसकी चिकित्सा करनी  
चाहिए, भव-रोग के विषय में अनर्थक बातों का उधेदबुन करना उनके  
लिए नितान्त अनावश्यक है ।

आध्यात्मिक विषयों में बुद्ध के मौनवक्तव्य का नया रहस्य है ?  
इसका कारण ऊपर बतलाया गया है कि ये विषय अभ्याकृत हैं—अन्तः-  
हमका चित्रण नहीं हो सकता । बौद्ध ग्रन्थों के अनुशीलन से इसके  
अन्य कारण भी बतलाये जा सकते हैं । बुद्धधर्म मध्यम प्रतिपदा—  
मध्यम मार्ग—का प्रतिनिधि है, वह दो अन्तों को छोड़कर मध्य मार्ग पर  
चलना श्रेयस्कर मानता है । उन प्रश्नों का उत्तर यदि सत्तात्मक दिया  
जाय, तो यह होगा शाश्वतवाद ( आत्मा को नित्य मानने वाले व्यक्तियों  
का मत ) और यदि निषेधात्मक दिया जाय, २ तो यह होगा उच्छेदवाद

१ दीधनिकाय पृ० २८ ।

२ अस्तीति शाश्वतप्राज्ञो नास्तीत्युच्छेददर्शनम् ।

तस्मादस्तिवनास्तित्वे नाश्रीयेत विचक्षणाः ॥

—माध्यमिक कारिका १५१०

(आत्मा को नष्टकर मानने वालों का मत) । बुद्ध को दोनों ही मत अमान्य हैं । ऐसी दशा में उत्तर देने से असत्य का ही प्रतिपादन होता । यही समझकर बुद्ध ने भतिक्षरों के उत्तर के अवसर पर मौन ग्रहण किया होगा, यह कल्पना अनुचित नहीं प्रतीत होती ।

आध्यात्मिक तत्त्वों को लेकर प्राचीन विद्वानों ने बड़ी सीमांसा की है । उन्हीं के विषय में बुद्ध का मौन होना कम आश्चर्य की घटना नहीं है ।

धार्मिक जगत् में यह एक अचरजमयी बात है । इसकी सीमांसा आधुनिक तथा प्राचीन विद्वानों ने अपने अपने ढंग से भिन्न रूप से की है । प्रश्न यह है कि क्या बुद्ध ने इन तत्त्वों का ज्ञान प्राप्त ही न किया था ? क्या वे इन विषयों से निरान्त अभिनिष्ठ थे ? अथवा यदि वे अभिनिष्ठ थे,

तो उन्होंने इनके स्पष्ट उत्तर देने में मौनभाव का आशय क्यों किया ? बोधिवृक्ष के नीचे तीस समाधि लगाने पर बुद्ध को सम्यक् संबोधि प्राप्त हुई थी । अतः उनके हृदय में इन आवश्यक विषयों का अज्ञान बना हुआ था, यह मानना विरवासयोग्य प्रतीत नहीं होता । बुद्ध निःस्पृह पुरुष थे । उन्होंने ज्ञान-वृद्धकर शिष्यों को आकृष्ट करने के लिए अनजाने तत्त्वों का उपदेश दिया, इसे कोई भी विचारशील पुरुष मानने के लिए तैयार नहीं हो सकता । मरते समय उन्होंने अपने प्रिय शिष्य भानन्द से स्पष्टतः स्वीकार किया था कि उन्होंने आन्तर तत्त्व तथा बाह्य तत्त्वों में बिना आन्तर किये (अन्तरं अबाहिरं कत्वा) ही सत्य का उपदेश दिया है । अपने शिष्यों से उन्होंने सत्य के विषय में कोई बात छिपा नहीं रखी है । अतः उनके ऊपर अज्ञान या ज्ञान-वृद्धकर किसी बात को छिपा रखने का दोष लगाना सरासर मिथ्या है ।

## प्रश्न के चार प्रकार

बुद्ध के सौताथछम्भन की भीमांसा सिद्धिन्द प्रश्न में बड़े सुन्दर ढंग से की गई है। सिद्धिन्द को भी ऐसा ही सन्वेद था जैसा हमने ऊपर निर्देश किया है। हमके उत्तर में नागसेन का कहना था—महाराज, भगवान् ने यथार्थ में अलन्द से कहा था कि बुद्ध दिना कुछ क्षिपाये धर्मो-पदेश करते हैं और यह भी सच है कि मालुङ्क्यपुत्र के प्रश्न पर उन्होंने कोई उत्तर नहीं दिया था। किन्तु न तो यह अज्ञान के वश था और न क्षिपाने की इच्छा के कारण था। प्रश्न चार प्रकार के होते हैं :—

(१) एकांशव्याकरणीय (जिनका उत्तर सीधे तौर से दिया जा सकता है) जैसे—“क्या प्राणी जो उत्पन्न हुआ है मरेगा ?” उत्तर—हाँ।

(२) विभज्य-व्याकरणीय (जिनका उत्तर विभक्त करके दिया जाता है) जैसे—“क्या मृत्तु के अनन्तर प्रत्येक प्राणी जन्म लेता है ?” उत्तर—क्लेश से विमुक्त प्राणी जन्म नहीं लेता और क्लेशयुक्त प्राणी जन्म लेता है।

(३) प्रतिपुच्छाव्याकरणीय (जिनका उत्तर एक दूसरा प्रश्न पूछकर दिया जाता है)। जैसे—“क्या मनुष्य उत्तम है या अधम है ?” इस पर पूछना पड़ेगा कि किसके सम्बन्ध में ? यदि पशुओं के सम्बन्ध में यह प्रश्न है तो मनुष्य उत्तमे उत्तम है, यदि देवताओं के सम्बन्ध में यह प्रश्न है तो वह उनसे अधम है।

(४) स्थापनीय—वे प्रश्न जिनका उत्तर उगई बिजकुल छोड़ देने से ही दिया जाता है। जैसे क्या पञ्च-स्कन्ध तथा जीवित प्राणी (सत्त्व) एकही हैं। इस प्रश्न को छोड़ देने में ही इसका उत्तर दिया जा सकता है, क्योंकि बुद्ध धर्म के अनुसार कोई सत्त्व नहीं है। मालुङ्क्य-पुत्र के प्रश्न इसी चतुर्थ कोटि के थे। इसीलिए भगवान् बुद्ध ने इनका

सत्तर शब्दतः नहीं दिया, प्रत्युत मौन का आश्रयण करके ही दिया ।

### वेद का मौनावलम्बन

अनन्तरतत्त्व के विषय में वैदिक ऋषियों ने जिस मौन मार्ग का अवलम्बन किया था, तथागत ने उसी का अनुगमन किया । जगत् तथा इसके मूल कारण के स्वरूप का निर्णय करना इतना कुरुह है कि उनके विषय में वैदिक ऋषियों ने मौनावलम्बन ही अपेक्षित कर लिया है । 'केन उपनिषद्' ने निर्विशेष ब्रह्म के विषय में स्पष्ट कहा है कि जो वाणी से प्रकाशित नहीं होता, परन्तु जिससे वाणी प्रकाशित होती है, उसे ही ब्रह्म जानो । जिस देशकाल से अवच्छिन्न वस्तु की लोक उपासना करता है, वह ब्रह्म नहीं है ( १।४ ), । इस निर्विशेष ब्रह्म तक नेत्रेन्द्रिय नहीं जाती, वाणी नहीं जाती, मन नहीं जाता । अतः जिस प्रकार इस ब्रह्म का उपदेश शिष्य को करना चाहिए, यह हम नहीं जानते । वह विदित वस्तु से अन्य है तथा अविदित से परे है, ऐसा हमने पूर्व पुरुषों से सुना है किन्हीं ने हमारे प्रति उसका व्याख्यान किया था । तैत्तिरीय उप०

१ मिलिन्द प्रश्न ( हिन्दी अनु० पृ० १७८—१८० ) । इन चार प्रश्नों का निर्देश अभिधर्मकोश तथा लंकावतारसूत्र में इस प्रकार है—

एकाशेन विभागेन पृच्छातः स्थापनीयतः ।

व्याकृतं मरणोत्पत्तौ विशिष्टात्मान्यतादिवत् ॥

—अभि० कोश ५।२२

चतुर्विधं व्याकरणमेकांशं परिपृच्छनम्

विभज्य स्थापनीयं च तीर्थवादनिवारणम् ॥ —लं० सू० २ । १७३

१ न तत्र चक्षुर्गच्छति, न वाग्गच्छति, न मनो, न विशो, न विज्ञानीमो यथैतदनुशिष्यात् ।

अन्यदेव तद् विदितादथो अविदितादधि ।

इति शुभ्रम् पूर्वेषां ये नस्तद् व्याचचक्षिरे । केन १।३

( २।१।१ ) का स्पष्ट कथन है कि मन के साथ बचन वहाँ जाकर लौट आते हैं, यही वह परमसत्य है ( यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह ) बुद्धद्वाराण्यक में उस परमसत्य के लिए नेति, नेति ( यह नहीं, यह नहीं ) का प्रयोग उपलब्ध होता है। आचार्य शंकर ने शंकरभाष्य ( १।२।१७ ) में 'वाक्कलि' ऋषि के विषय में एक प्राचीन उक्ति उद्धृत की है। वाक्कलि ऋषि बाध्य ऋषि के पास ब्रह्म के व्याख्यान के निमित्त गए। ब्रह्म के विषय में पूछा। इस पर बाध्य विशकुल मौन रहे। दूसरी बार पूछा, फिर भी वही मौनभाव। तीसरी बार पूछा, फिर भी वही मौनमुद्रा। इस बार बाध्य ने कहा कि मैं बार-बार आपके प्रश्न का उत्तर दे रहा हूँ। आप उसे समझ नहीं रहे हैं। यह आत्मा उपशान्त है। शब्दतः उसकी व्याख्या हो ही नहीं सकती। तृप्तीभाव के द्वारा शब्द की व्याख्या का रहस्य आचार्य शंकर के इस प्रसिद्ध पद्य में भी हमें उपलब्ध होता है—

चित्रं वदतरोर्मूले वृद्धाः शिष्या गुरुयुवाः।

गुरोर्धु मौनं व्याख्यानं शिष्यास्तु चिन्तनसंशयाः॥

—दक्षिणामूर्तिस्तोत्र

आरम्भ की बात है कि वटपृष्ठ के नीचे शिष्य वृद्ध है तथा गुरु का व्याख्यान मौन है और शिष्य का संशय चिन्तन हो गया है।

### अनक्षर तत्त्व

बौद्ध ग्रन्थों में इसी प्रकार के विचार अनेकत्र उपलब्ध होते हैं। महायानविशक ( पद्योक्त १ ) में नागार्जुन ने परमसत्य को 'वाचाऽप्राप्यम्' 'बचन के द्वारा अप्राप्यमान' कहा है। बोधिसत्त्वचरित ( पृ० ३६५ ) में बुद्धप्रतिपादित धर्म को अनक्षर ( अनक्षरों के द्वारा अप्रतिपाद्य ) बताया

१ भूमः खलु त्वं तु न विजानासि । उपशान्तोऽयमात्मा

—श्री० भा० १।२।१७



हे—अनसुरधर्म का अरण कैसे हो सकता है ? उसका उपदेश कैसे हो सकता है ? उस अनसुर के ऊपर अनेक धर्मों का समारोप करके ही उसका अरण तथा उपदेश लोक में किया जाता है । १

अनसुरस्य धर्मस्य श्रुतिः का देशना च का ।

श्रूयते देश्यते चापि समारोपादनक्षरः ॥

इसी प्रकार लंकावतार सूत्र ( पृ० १४३-१४४ ) में अनेक प्रमाणों से सिद्ध किया है कि बुद्ध ने कभी उपदेश ही नहीं दिया । अवधन बुद्धवचनम् । जिस रात्रि में वे पैदा हुए और जिस दिन उन्होंने निर्वाण प्राप्त किया इन दोनों के बीच में उन्होंने किसी उपदेश का प्रकाशन नहीं किया । जिस प्रकार कोई मनुष्य किसी मार्ग से नगर में प्रवेश कर वहाँ की विचित्रता देखता है वह मार्ग उसके द्वारा निर्मित नहीं होता, प्रत्युत वह पूर्व से ही उपलब्ध होता है । वही प्रकार बुद्ध का मार्ग पूर्वनिर्मित है, उनके द्वारा उद्घाटित नहीं होता । बुद्ध के द्वारा अधिगत सत्य 'भूतता' अथवा 'सत्यता' ( सत्यता ) है जो सदा विद्यमान रहता है २ ।

आचार्य नागार्जुन ने अपने 'निरूपमस्तव' में इसी तथ्य की अभिव्यक्ति

१ वेदान्त का भी यही कथन है कि ब्रह्म स्वयं निष्प्रपञ्च है परन्तु अध्यारोप तथा अपवाद के द्वारा उसका प्रपञ्चन (व्याख्यान) किया जाता है । इन दोनों का सहारा लिए बिना उसका व्याख्यान ही नहीं हो सकता । अध्यारोपापवादाम्यो निष्प्रपञ्चं प्रपञ्चयते ॥

२ एवमेव महामते यन्मया तैश्च तथाऽतैरधिगतं स्थितैवैषा धर्मता धर्मस्थितिता, धर्मनियामता, सत्यता, भूतता, सत्यता ।

यस्यां च राज्यां धिगमो यस्यां च परिनिर्वृतः ।

एतस्मिन्नन्तरे नास्ति मया किञ्चित् प्रकाशितम् ॥

की है—हे विभो, आपने एक भी भस्म का उच्चारण नहीं किया है, परन्तु आपने विनेय जनों को धर्म की वर्षा कर समुत्पन्न कर दिया है—

नोदाहृतं त्वया किञ्चिदेकमप्यक्षरं विभो ।

कुस्तश्च विनेयजनो धर्मवर्षेण तर्पितः १ ॥७॥

आर्य अक्षय ने 'महायान सूत्राक्षर' ( १२।२ ) में कहा है कि भगवान् बुद्ध ने किसी भी धर्म की देशना नहीं की । धर्म तो प्रत्यात्मवेद्य है—प्रत्येक प्राणी के अनुभव की वस्तु है । परन्तु युक्त-उचित रूप से विदित धर्मों के द्वारा समस्त जनता को बुद्धने अपनी ओर आकृष्ट किया है :—

धर्मो नैव च देशितो भगवता प्रत्यात्मवेद्यो यतः ।

आकृष्टा जनता च युक्तविहितैर्धर्मैः स्वर्को धर्मताम् ॥

इसी कारण माध्यमिकमत के उत्कृष्ट व्याख्याता आचार्य चन्द्रकीर्ति ने बड़े संक्षेप में तत्त्व की बात कही है कि आर्यों के लिए परमार्थ मौन-रूप है । परमार्थों हि आर्याणां तूष्णीभाक् ( माध्यमिक वृत्ति पृ० ११ ) । संभावता का कहना है—न मौनैः तथागतैर्भाषितम् । मौना हि भगवन्तः तथागताः । तथागत ( बुद्ध ) सदा मौन थे । उन्होंने किसी बात का कथन नहीं किया ।

इन सब कथनों के अनुशीलन से किसी भी आलोचक को यह प्रतीत हो सकता है कि बुद्ध का किन्हीं आध्यात्मिक तत्त्वों के व्याख्यान में मौनावच्छेद उनके अज्ञान का सूचक नहीं है और न ज्ञात वस्तु के अप्रकटित रखने का भाव है, प्रत्युत परमार्थ के 'अनक्षर' होने के कारण उनका तूष्णी भाव निरान्त युक्तियुक्त है । इस विषय में उन्होंने प्राचीन ऋषियों के दृष्टान्त तथा परम्परा को ही संगीकृत किया है ।

१ अद्वयवज्र ने तत्त्वरत्नावली में इसे उद्धृत किया है । द्रष्टव्य अद्वयवज्र संग्रह पृ० १२ ( नदीदा )

## षष्ठ परिच्छेद

### आर्य सत्य

कर्मोपशाखा की दृष्टि से बुद्ध ने चार सत्त्यों का पता कराया है। इन्हीं सत्त्यों के सम्यक्ज्ञान के कारण उन्हें संबोधि प्राप्त हुई। इन सत्त्यों का नाम 'आर्य सत्य' है अर्थात् यह सत्य जिन्हें आर्य ( ब्रह्मचर्य ) लोग ही भली-भाँति जान सकते हैं। सत्त्यों की संख्या अनन्त है, परन्तु अत्यधिक महत्त्वशाली होने के कारण ये सत्य सर्वश्रेष्ठ माने जाते हैं। चन्द्रकीर्ति के कथनानुसार इन सत्त्यों को 'आर्य' कहने का अभिप्राय यह है कि आर्य जन-विद्वज्जन-ही इन सत्त्यों के सह तक पहुँच सकते हैं। पामरजन जीते हैं, भरते हैं तथा दुःखमय जगत् का प्रतिचया अनुभव भी करते हैं, परन्तु इन सत्त्यों की खोज निकालने में वे कथमपि समर्थ नहीं होते। ऊनका कोरा हथेली पर रखने से किसी भी तरह की तकलीफ नहीं पैदा करता, परन्तु भौंस में पड़ते ही पीड़ा उत्पन्न करता है। पामर जन हथेली के समान हैं तथा आर्यजन भौंस की तरह हैं। आर्यों के हृदयमें ही इन दुःखों से आघात पहुँचता है, परन्तु साधारणजन रात दिन उन्हीं में पड़ते मरते हैं, परन्तु फिर भी उनके हृदय में इनके रहस्य समझने की योग्यता नहीं होती।

### आर्य सत्य चार हैं—

( १ ) दुःखम्— इस संसार का जीवन दुःख से परिपूर्ण है।

१ ऊर्णापच्च यथैव हि करतलसंस्थं न विद्यते पुंभिः ।

अक्षिगतं तु तदेव हि जनयत्यरतिं च पीडां च ॥

करतलसदृशो बालो न वेत्ति संस्कारदुःखतापदम् ।

अक्षिसदृशस्तु विद्वान् तेनैवोद्वेजते गादम् ॥

माध्यमिक कारिका वृत्ति पृ० ४७६

( २ ) समुदयः—इस दुःख का कारण विद्यमान है ।

( ३ ) निरोधः—इस दुःख से वास्तविक मुक्ति मिलती है ।

( ४ ) निरोधगामिनी प्रतिपद्—दुःखों के नाश ( निरोध ) के लिए वस्तुतः मार्ग ( प्रतिपद् ) है जिसके अवलम्बन करने से जीव संसार में विद्यमान दुःख का सर्वथा तथा सर्वदा निरोध कर सकता है । कहा जाता है कि भगवान् बुद्ध ने इन सत्थों का आविष्कार किया, परन्तु ऐतिहासिक दृष्टि से इन सत्थों का उद्घाटन बहुत पहले ही भारतीय आध्यात्मिक चेत्तार्थों ने कर दिया था । न्यासः तथा विशानभिषु २ का स्पष्ट कथन है कि अध्यात्मशास्त्र चिकित्साशास्त्र के समान चतुर्व्यूह है । जिस प्रकार चिकित्साशास्त्र में रोग, रोगहेतु ( कारण ), आरोग्य ( रोग का नाश ) तथा भैषज्य ( रोग को दूर करने की दवा ) है, उसी भाँति दर्शनशास्त्र में संसार ( दुःख ), संसारहेतु ( दुःख का कारण ), मोक्ष ( दुःख का नाश ) तथा मोक्षोपाय, ये चार सत्थ माने जाते हैं । जिस प्रकार वैद्य अपनी दवा के प्रयोग से रोगी के रोग का नाश कर देता है, उसी प्रकार तत्त्वज्ञानी भी उपाय बतलाकर संसार के दुःख का नाश कर देता है । वैद्यक शास्त्र की इस समता के कारण बुद्ध महाभिषक्—वैद्यराज—बतलाये गये हैं । बौद्ध साहित्य में अनेक सूत्रग्रन्थ हैं जिनमें बुद्ध की इसी अभिधान से संकेत किया है ३ ।

१ यथा चिकित्साशास्त्रं चतुर्व्यूहं—रोगो, रोगहेतुः, आरोग्यं, भैषज्यमिति । एवमिदमपि शास्त्रं चतुर्व्यूहम्—तद् यथा संसारः संसारहेतुः मोक्षो मोक्षोपाय इति ।

—न्यासभाष्य २।१५

२ संख्य प्रवचनभाष्य पृ० ६ ।

३ 'भैषज्य शुद्ध' नामक बुद्ध की उपासना चीन तथा जापान में सर्वत्र प्रसिद्ध है । इस उपासना का प्रतिपादक सूत्र है 'भैषज्यसुद्ध' ।

## (क) दुःख

संसार का दिन प्रतिदिन का अनुभव स्पष्टतः बतलाता है कि यहाँ सर्वत्र दुःख का राज्य है। अधिर इष्टि बाजिए, उधर ही दुःख दिखाई पड़ता है। इस बात का अपवाद कथमपि नहीं हो सकता। दुःख की व्याख्या करते समय तथान्त का कथन है—

इदं एवो पण भिक्खवे दुक्खं भरिय सच्चं । जाति पि दुक्खा, जरापि दुक्खा मरणापि दुक्खं, सोक-परिदेव दोमनस्सुपायासापि दुक्खा, अपियेहि सम्पयोगो दुक्खो, पियेहि पिप्पयोगो दुक्खो, यमिपच्छं न कमति तपि दुक्खं, संत्थितेन पच्चुपादानस्सन्धापि दुक्खा ॥

हे भिक्षुगण, दुःख प्रथम आर्यसत्य है। जन्म भी दुःख है। वृद्धावस्था भी दुःख है। मरण भी दुःख है। शोक, परिदेवता, दीर्घमनस्य (वदासीनता) उपायास (आयास, हैरानी) सब दुःख है। अप्रिय वस्तु के साथ समागम दुःख है। प्रिय के साथ वियोग भी दुःख है। ईप्सित वस्तु का न मिलना भी दुःख है। संक्षेप में कह सकते हैं कि राग के द्वारा उत्पन्न पाँचों स्कन्ध (रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार तथा विज्ञान) भी दुःख हैं। भाव्य है कि जगत् के प्रत्येक कार्य, प्रत्येक वटन में दुःख की सत्ता बनी हुई है। प्रियतमा जिस प्रिय के समागम को अपने जीवन का प्रधान लक्ष्य मान कर नितान्त आनन्दभन रहती है, उस प्रियतम से भी एक न एक दिन वियोग होना अवश्यकभावी है। जिस द्रव्य के लिए मानवमात्र इतना परिश्रम करता है, उसकी भी प्राप्ति नितान्त कष्टकारक है। अर्थ के उपार्जन में दुःख, रक्षण में दुःख तथा

वैदूर्यप्रभराज सूत्र, जिसका अनुवाद चीनी तथा तिब्बती भाषा में उपलब्ध होता है। इसमें बुद्ध के १२ प्रणिधान (व्रत) का तथा धारिणी का वर्णन है। सौभाग्यवश इसका मूल संस्कृत भी अभी प्रकाशित हुआ है।  
द्रष्टव्य Dutt—Gilgit Mss. Vol. I, 1940, Calcutta.

व्यय में भी दुःख है, सब अर्थको सुखकारक कैसे कहा जाय ? वसमपद का कथन निताम्ब शुक्तियुक्त है कि यह संसार जलते हुए घर के समान है, सब इसमें हँसी क्या हो सकती है ? और आनन्द कौन सा मनाया जाय ?

को नु हातो किमानन्दो निर्व्वं पञ्जलिते सति ।

( वसमपद गाथा १४६ )

यह संसार भव-व्याला से प्रदीप्त भवभ के समान है, परन्तु मूढ़ जन इस स्वरूप को न जानकर ही तरह तरह के भोग विनाश की सामग्री एकत्र करते हैं, परन्तु इससे क्या होता है ? देखते देखते आलू की भील के समान विशाक सौख्य का मासाद पृथ्वी पर छोटने लगता है, उसके कण-कण छिन्न भिन्न होकर बिखर जाते हैं । परिश्रम तथा प्रयास से तैयार की गई भोग-सामग्री सुख न पैदाकर दुःख ही पैदा करती है । अतः इस संसार में प्रथम सत्य दुःख ही प्रतीत होता है । साधारण जन इसे प्रतिदिन अनुभव करते हैं, परन्तु उससे उद्दिग्ग्न नहीं होते । साधारण घटना समझकर उसके आगे अपना सिर झुका देते हैं, परन्तु दुःख का अनुभव नितान्त सच्चा है—उनका उद्देग वास्तविक है । महर्षि पतञ्जलि ने स्पष्ट कहा है—दुःखमेव सर्वं विवेकिनः ( योगसूत्र २।१५ ) विवेकी पुरुष की दृष्टि में यह समग्र संसार ही दुःख है । दुःख की भी यही दृष्टि थी ।

( ख ) दुःखसमुदय

द्वितीय आर्य सत्य है—दुःखसमुदय । समुदय का अर्थ है—कारण । अतः दूसरा सत्य है—दुःख का कारण । बिना कारण के कार्य उत्पन्न नहीं होता । कार्य-कारण का नियम अखण्ड है । जब दुःख कार्य है, तब उसका कारण भी अवश्य ही होगा । दुःख का हेतु है—तृष्या । मगवान् दुःख के शब्दों में—

१—भक्तिमनिकाय—महाहृत्पदोपममुत्त ।

“इत्वं खो पन भिक्षवे दुःखसमुदयं परियत्तवत्तं । योवं तस्मा  
पोनकभविक्का नम्बिरायत्तहयत्ता तन्न तन्नाभिनम्बिनी सेवमोदं कामत्तप्पा,  
अन्नत्तप्पा विभवत्तप्पा” ।

हे भिक्षुगण, दुःखसमुदय दूसरा आर्यसत्य है । दुःख का वास्तव होना  
तृष्णा है जो बारबार प्राणियों को उत्पन्न करती है ( पौनर्भविका ),  
विषयों के राग से युक्त है तथा उन विषयों का अभिनन्दन करनेवाली  
है । यहाँ और वहाँ सर्वत्र अपनी लुप्ति खोजती रहती है । यह तृष्णा  
तीन प्रकार की है—कामतृष्णा, भवतृष्णा तथा विभवतृष्णा । संक्षेप में  
दुःख-समुदय का यही स्वरूप है ।

दुःख की उत्पत्ति का कारण है तृष्णा—प्यास—विषयों की प्यास ।  
यदि विषयों के पाने की प्यास हमारे हृदय में न हो, तो हम इस संसार  
में न पड़े और न दुःख भोगें । तृष्णा सबसे बड़ा बन्धन है जो हमें  
संसार तथा संसार के जीवों से बाँधे हुए है । “वीर विद्वान् पुरुष ओदे,  
अकङ्को तथा दस्ती के बन्धन को दह नहीं मानते । वस्तुतः दह बन्धन  
है—सारवान् पदार्थों में रक्त होना या मणि, कुण्डल, पुत्र तथा स्त्री में  
इच्छा का होना” । धम्मपद का यह कथन बिल्कुल ठीक है । मकड़ी  
जिस प्रकार अपने ही ताल झुनती है और अपने ही जाल में बँदी रहती  
है । संसार के जीवों को दशा ठीक ऐसी ही है । वे लोग तृष्णा से  
जाया प्रकार के विषयों में राग उत्पन्न करते हैं और इन्हीं राग के बन्धन  
में, जो उनके ही उत्पन्न किये हुए हैं, अपने को बाँध कर दिनरात बन्धन

१ न तं दलं बन्धनमाहु वीरा । यदायसं दारुजं पम्बजं च ।

सारत्तरत्ता मणिकुण्डलेसु, पुत्तसु दारेसु च या अपेक्खा ॥

—धम्मपद, ३४५ गाथा ।

२ य गगरत्ता तु पतति वातं, सयं कतं मक्कटका व जालं ।

—धम्मपद ३४७ गाथा ।

का कष्ट उठाते हैं। यह तृष्णा तीन प्रकार की ऊपर बतलाई गई है—

( १ ) कामतृष्णा—जो तृष्णा नाना प्रकार के विषयों की कामना करती है।

( २ ) भवतृष्णा—भव = संसार या जन्म। इस संसार की सत्ता बनाये रखने वाली तृष्णा। इस संसार की स्थिति के कारण इसी है। हमारी तृष्णा ही इस संसार को उत्पन्न किये हुए है। संसार के रहने पर ही हमारी सुखवासना चरितार्थ होती है। अतः इस संसार की तृष्णा भी तृष्णा का ही एक प्रकार है।

( ३ ) विभव तृष्णा—‘विभव’ का अर्थ है उच्छेद, संसार का नाश। संसार के नाश की इच्छा उसी प्रकार दुःख उत्पन्न करती है, जिस प्रकार उसके शाश्वत होने की अभिलाषा। जो लोग संसार को नाशवान् समझते हैं, वे चार्वाकपन्थ के पथिक बनकर ज्ञान छेड़ भी घृत पीते हैं। जीवन को सुखमय बनाना ही उनका उद्देश्य होता है। वे इस विन्या से तनिक भी विचलित नहीं होते कि उन्हें मृग चुकाना पड़ेगा। जब यह देह भस्म को ढेर बन जाती है, तब कौन किसके क्रय को चुकाने आता है? संसार के उच्छेदवाद का यही चरम अवलोकन है जिसके ऊपर चार्वाकपन्थियों का यह मूलमन्त्र अवलम्बित है—

यावज्जीवेत् सुखं जीवेत्, मृत्युं कृत्वा घृतं पिबेत्।

भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः॥

यही तृष्णा अगत् के समस्त विद्रोह तथा विरोध की जननी है। इसी के कारण राजा राजा से खड़ता है, शत्रिय शत्रिय से खड़ता है, ब्राह्मण ब्राह्मण से खड़ता है; माता पुत्र से खड़ती है और खड़ा भी माता से खड़ता है आदि। समस्त पापकर्मों का निदान यही तृष्णा है। जोर इसीलिए जोरी करता है; कामुक इसी के लिए



परकीर्णमन करता है, धनी इसी के लिये गरीबों को चूसता है। तृष्णा-मूक यह संसार है। तृष्णा ही दुःख का कारण है। इसी का समुच्छेद प्रत्येक प्राणी का कर्तव्य है।

### ( ग ) दुःखनिरोधः

तृतीय आर्यसत्य का नाम 'दुःखनिरोध' है। 'निरोध' शब्द का अर्थ नाश या त्याग है। यह सत्य मतबद्धता है कि दुःख का नाश होता है। दुःख की सत्ता बतलाकर ही बुद्ध की शिक्षा का अन्त नहीं होता, प्रत्युत मनका उपदेश है कि इस दुःख का अन्त भी है। बुद्ध ने भिक्षुओं के सामने इस सत्य की इस प्रकार व्याख्या की—

“इदं खो पन भिक्खवे दुक्खनिरोधं अरियसच्चं । सो तस्सायेव लण्हाय भत्तेसविरामनिरोधो चाधो पटिनिस्सगो मुत्ति अनाखयो ।”

अर्थात् दुःखनिरोध आर्यसत्य उस तृष्णा से अयोध-सम्पूर्ण वैराग्य का नाम है; उस तृष्णा का त्याग, प्रतिसर्ग, मुक्ति तथा अनाख्य ( स्थान न देना ) यही है।

बुद्धधर्म की महती विशेषता है कार्यकारण के अटूट सम्बन्ध की स्वीकृति। जगत् की घटनाओं में यह सम्बन्ध सर्वत्र अनुस्यूत है। ऐसी कोई भी घटना नहीं है जिसके भीतर यह नियम जागरूक न हो। दुःखके कारण का ऊपर विवरण दिया गया है। उस कारण को यदि नष्ट कर दिया जाय, तो कार्य आपसे आप स्वतः नष्ट हो जायगा। अतः कार्य कारण का सम्बन्ध ही इस सत्य की सत्ता का पर्याप्त प्रमाण है।

दुःखनिरोध की ही लोकप्रिय संज्ञा “निर्वाण” है। तृष्णा के नाश कर देने से इसी जीवन में, जीवित काल में ही, पुरुष उस अवस्था पर पहुँच जाता है जिसे निर्वाण के नाम से पुकारते हैं। निर्वाण के विषय में बुद्धधर्म के सम्प्रदायों में बड़ा मतभेद है जिसकी चर्चा आगे की जायगी। यहाँ इतना ही समझना पर्याप्त होगा कि ‘निर्वाण’ जीवनमुक्ति का ही बौद्ध संकेत है। ‘अंगुत्तर निकाय’ में निर्वाणप्राप्त पुरुष की उपमा

शैल से ही गई है। प्रचयक म्फावात पर्वत को स्थान से प्युत नहीं कर सकती, भयंकर झोधी के चढ़ने पर भी पर्वत एकरस, अडिग, अप्युत बना रहता है। शोक यही दृष्टा निर्वाण प्राप्त व्यक्ति को है। रूप, रस गन्धादि विषयों के धपेके उसके ऊपर कगासार पड़ते रहते हैं, परन्तु उसके शान्त चित्त को किसी प्रकार भी छुग्व नहीं करते। भाज्यों से विरहित होकर वह पुख्य अखण्ड शान्ति का अनुभव करता है।

( घ ) दुःखनिरोधगामिनो प्रतिपद्

‘प्रतिपद्’ का अर्थ है—मार्ग। यही चतुर्थ आर्यसत्य है जो दुःख-निरोध तक पहुँचानेवाला मार्ग है। गन्तव्यस्थान यदि है, तो उसका मार्ग भी अवश्य होगा। निर्वाण प्रत्येक प्राणी का गन्तव्य स्थान है, तो उसके लिए मार्ग की कल्पना भी न्यायसंगत है। इस मार्ग का नाम ‘अष्टांगिक मार्ग’ है। आठ अंग ये हैं—

- |                       |   |         |
|-----------------------|---|---------|
| ( १ ) सम्यग्दृष्टि,   | } | प्रज्ञा |
| ( २ ) सम्यक् संकल्प   |   |         |
| ( ३ ) सम्यक् वाचा     | } | शील     |
| ( ४ ) सम्यक् कर्मागत  |   |         |
| ( ५ ) सम्यग् भाजीविका |   |         |
| ( ६ ) सम्यक् व्यायाम  | } | समाधि   |
| ( ७ ) सम्यक् स्मृति   |   |         |
| ( ८ ) सम्यक् समाधि    |   |         |

१ सेलो यथा एकधनो वातेन न समीरति ।

एवं रूपा, रसा, सदा, गन्धा, फस्सा च केवला ॥

इद्धा घम्मा अनिद्धा च, न पवेधेन्ति तादिनो ।

ठितं चित्तं विप्पमुत्तं वसं यस्सालुपस्सति ॥

—अंगुत्तर निक्कय ३।५.२

‘अष्टांगिक मार्ग’—बौद्धधर्म की आचारमीमांसा का चरम साधन है। इस मार्ग पर चलने से प्रत्येक व्यक्ति अपने दुःखों का इलाज पाश कर देता है तथा निर्वाण प्राप्त कर लेता है। इसीलिए यह समस्त मार्गों में श्रेष्ठ माना गया है—मग्गानिक्खिको सेट्ठो ( मार्गाणामष्टांगिकः श्रेष्ठः ) ( जम्मपद २०।१ )। जेतवन के पाँच सहस्र भिक्षुओं को उपदेश देते समय भगवान् बुद्ध ने अपने शीमुख से इसी मार्ग को ज्ञान की विशुद्धि के लिए तथा मार को मूर्छित करने के लिए आश्रयणीय बतलाया है—

एसो व मग्गो नत्थ क्खो दस्सन्तस्स विसुद्धिया ।

एतं हि तुम्हे पटिपज्जथ मारस्सेतं पमोहनं ॥

---जम्मपद २०।२

बुद्धधर्म के अनुसार प्रज्ञा, शील और समाधि ये तीन मुख्य साधन माने जाते हैं। अष्टांगिक मार्ग इसी साधनत्रय का परमरूप है। बुद्धधर्म में आचार की प्रधानता है। त्यागव्रत निर्वाण के लिए सत्त्वज्ञान के अष्टिक मार्ग पर चलने की शिक्षा कभी नहीं देते, प्रत्युत सत्त्वज्ञान के विषय प्रश्नों के उत्तर में वे मौनवचन ही श्रेयस्कर समझते हैं। आचार पर ही उनका प्रधान रुद्ध है। यदि अष्टांगिक मार्ग का सम्यक् धारण किया जाय, बिना किसी मोनमेस के इसका यथोचित आश्रय लिया जाय, तो शान्ति अवश्य प्राप्त होगी। गौतम के उपदेशों का यही सार है। मार्ग पर आरुढ़ होना एकदम आवश्यक है। केवल शान्दतः इस मार्ग का आश्रय कभी उचित फल देने में समर्थ नहीं हो सकता। इसीलिए भगवान् बुद्ध ने स्पष्ट शब्दों में पञ्चसहस्र भिक्षुओं के संघ के सामने उनके की ओट अपने सिद्धान्त का सिद्धान्त किया—

तुम्हेहि किञ्चं आतप्पं १ अक्खातारो त्यागता ।

पटिपज्जा पमोक्खन्ति ज्ञायिनी मारब्धनार ॥

१ आतप्पं = समुद्योगः ।

२ जम्मपद—मग्गानिक्खिको २०।४ ।

हे मित्राणां, उद्योग तुम्हें करना होगा। उपदेश के अथवा मात्र से दुःखनिरोध कथमपि नहीं हो सकता। उसके निमित्त आवश्यकता है उद्योग की। तथागत का कार्य तो केवल उपदेश देना है। मार्ग मत जाना मेरा काम है और उस मार्ग पर चलना तुम्हारा कार्य है। उस मार्ग पर आरुढ़ होकर, ध्यान में रत होनेवाले व्यक्ति ही भार के बन्धन से मुक्त होते हैं, अन्य पुरुष नहीं। इससे बढ़कर उद्योग तथा स्वावलम्बन की शिक्षा दूसरी कौन सी हो सकती है ?

### मध्यम प्रतिपदा

इस आचारमार्ग के अठारह अङ्गों में सम्यक् ( ठीक, साधु, शोभन ) विशेषण दिया गया है। विचार करना है कि इस सम्यक्ता की कसौटी क्या है ? किस दशा में वचन सम्यक् कहा जाता है मयवा किस अवस्था में दृष्टि सम्यक् मानी जाय। तथागत का कथन है कि अमर्त्ता के मध्य में रहना ही 'सम्यक्ता' है। किसी भी वस्तु के दोनों अन्त उन्मार्ग की ओर से जाने वाले होते हैं। अर्थात् किसी भी वस्तु में अत्यधिक सहजता अथवा उससे अत्यधिक वैराग्य दोनों अनुचित हैं। उदाहरण के क्रमे अधिक सोचन करना भी दुःखदायी है और बिल्कुल भोजन न करना भी दुःख का कारण है। अतः सत्य तो दोनों अमर्त्ता के बीच में ही रहता है। इस शोभन मध्य को अधिक सहज देने के कारण ही बुद्ध का मार्ग 'मध्यम प्रतिपदा' मध्यम मार्ग ( बीच का रास्ता ) कहा जाता है। 'मध्यम प्रतिपदा' का प्रतिपादन बुद्ध के ही शब्दों में इस प्रकार है—

“ये भिक्षवे अन्ता पम्भविज्जेतेन न सेवित्त्वा । कस्मै द्वे ? भो चायं कामेसु कामसुखदिकानुयोगो हीनो गम्भो पोधुज्जमिको अनरियो अनल्पसंहितो । यो चायं अक्खिसमथानुयोगो दुक्खो अनरियो अमयसंहितो । कुत्ते सो भिक्षवे उभे जन्ते अनुपगम्य सज्जिमा पटिपदा तथागतोक्ता

अभिसंभुद्धा चक्षुःकरणौ जायकरणी उपसमाय अभिज्ञाय स्रवोक्तम्  
निष्ठाणं संवत्ति” ।

[ हे भिद्गण, संसार को परि त्याग कर निवृत्तिमार्ग पर चलने वाले व्यक्ति ( प्रव्रजित ) को चाहिए कि दोनों अन्तों का सेवन न करे । कौन से दो अन्त ? एक अन्त है—काम्य वस्तुओं में भोग की इच्छा से सदा जगा रहना । यह विषयानुभोग हीन, प्रत्यक्ष, आभ्यात्मिकता से पृथक् के जाने वाला, अनार्य तथा अनर्थ उत्पन्न करने वाला है । दूसरा अन्त है—शरीर की कष्ट देना । यह भी दुःख, अनार्य तथा हानि उत्पन्न करने वाला है । इन दोनों अन्तों के सेवन करने से मानव अव्यक्त से कभी उद्धार नहीं पा सकता । उसके उद्धार का रास्ता इन अन्तों को छोड़कर बीच का मार्ग है । बुद्ध ने इसी का प्रतिपादन किया है । यह मार्ग चेतन उन्मीलन करने वाला, ज्ञान उत्पन्न करने वाला है । यह शान्ति को शान्तिप्रदान करता है, सम्यक् ज्ञान पैदा करता है तथा निर्वाण उत्पन्न करता है । इसी मार्ग का सेवन प्रत्येक प्रव्रजित के लिए हितकर है । ]

इस मध्यम मार्ग का प्रकाशन बुद्ध के जीवन का चरम रहस्य है । गौतम ने अपने जीवन की कसौटी पर दोनों अन्तों को कटकर देखा कि वे सारहीन हैं—चरम शान्ति के देने में निस्तान्त असमर्थ हैं । वे महलों में पड़े थे । उस समय के समस्त राजकीय सुख उन्हें प्राप्त थे । उनके पिता ने उनके चित्त को विषयवागुरा में बाँधने के लिए उनके सोरथ में किसी वस्तु की छुट्टि न होने दी । परन्तु बुद्ध ने इस वैश्विक जीवन को भी चरम शान्ति के देने में अयोग्य पाया । सधनस्तर के हठयोग की कठिन साधना में मनोयोग-पूर्वक बट गये । उन्होंने अपने शरीर को सुखा कर कौंटा बना दिया । दुःखर योगसाधना के कारण उनका शरीर हड्डियों का एक सूखा ढाँचा ही रह गया । परन्तु इस मार्ग में भी शान्ति न मिली । सब ये इस सत्य पर पहुँचे कि परमसुख पाने के लिए न तो निषेधों की सेवा समर्थ है और न कठिन साधना के द्वारा शरीर को कष्ट

चहुँधाना । परिवर्तक न तो विषयों की एकाङ्गी कामना में ही आसक्त हो और न शरीर को कष्ट पहुँचाने में निरत हो; प्रस्युत शीत, सम्राधि और श्रद्धा के सम्पादन में चित्त लगाकर अनुपम शान्ति की उपलब्धि करे । इस प्रकार 'मध्यम मार्ग' बुद्ध की सच्ची स्वानुभूति पर आश्रित है ।

मध्यम प्रतिपदा आठों अङ्गों में लगती है । दृष्टि के लिए भी दो अन्त हैं—एक है शाश्वत दृष्टि और दूसरी है उच्छेद दृष्टि । जो पुरुष शरीर से भिन्न, अपरिणामी, चित्त आत्मा की सत्ता स्वीकार करते हैं वे 'शाश्वत दृष्टि' रखते हैं । जो पुरुष शरीर को आत्मा से अभिन्न मानकर शरीरपात के साथ आत्मा का नाश बतलाते हैं वे 'उच्छेद दृष्टि' में रमते हैं । ये दोनों दृष्टियाँ एकाङ्गिनी होने से हानिकारक हैं । सत्यक् दृष्टि तो दोनों के बीच की दृष्टि है । दुःख न तो शाश्वत होने से अजेय है और न अन्तमहत्या कर उसका अन्त किया जा सकता है । दुःख को नित्य मानकर उस पर विजय करने से भगनेवाला भाँसती पुरुष उसी प्रकार निन्दनीय है, जिस प्रकार आत्महत्या कर दुःखों का अन्त माननेवाला कायर पुरुष गर्हणीय है । उचित मार्ग दुःखों के कारण भूत 'मृत्वा' को अजीर्णति समझकर उसका नाश करना है । मृत्वा का उदय अविद्या के कारण है । अविद्या ही समग्र दुःखों की जननी है । उस अविद्या को विद्या के द्वारा नाश करने से चरम उपरम की प्राप्ति होती है । भगवान् बुद्ध भी 'जले शानान्न मुक्तिः' के औपनिषद् सिद्धान्त के अनुयायी हैं । परन्तु यह शान केवल कोरा शकवाद न होना चाहिए । शब्दिक ज्ञान से शान्ति का उदय नहीं होता । ज्ञान को आचार मार्ग के अवलम्बन से शुष्ट करना होता है । आचाररूप में परिवर्तित ज्ञान ही सच्चा ज्ञान है । जिस ज्ञानी का जीवन आचार की दृढ़ भित्ति पर अवलम्बित नहीं है, वह कितना भी सींग होंके, वह अभयारम मार्ग पर केवल नाशक है जो अपने को धोखा देता है और संसार को भी धोखे में डालता है ।

## अष्टांगिक मार्ग

मृगान्तकजिको सेडो सन्धानं चतुरो पदा ।

विरागो सेडो घम्मानं द्विपदानाञ्च चक्षुमा ॥

—धम्मपद २०।१

सब मार्गों में श्रेष्ठ अष्टांगिक मार्ग का सामान्य स्वरूप अभी तक बतलाया गया है। अब उसके विशिष्ट रूप का विवरण यहाँ प्रस्तुत किया जाता है।

( १ ) सम्यक् दृष्टि—‘दृष्टि’ का अर्थ ज्ञान है। सत्कार्य के लिए ज्ञान की भित्ति आवश्यक होती है। आचार और विचार का परस्पर सम्बन्ध नितान्त घनिष्ठ होता है। विचार की भित्ति पर आचार खड़ा होता है। इसीलिए इस आचारमार्ग में सम्यक् दृष्टि पहला अङ्ग मानी गई है। जो व्यक्ति अकुशल को सदा अकुशलमूल को जानता है, कुशल को और कुशलमूल को जानता है, वही सम्यक् दृष्टि से सम्पन्न माना जाता है। कायिक, वाचिक तथा मानसिक कर्म दो प्रकार के होते हैं—कुशल ( भले ) और अकुशल ( बुरे )। इन दोनों को भलीभाँति जानना ‘सम्यक् दृष्टि’ कहलाता है। ‘मज्झिम निकाय’ में इन कर्मों का विवरण इस प्रकार है—

अकुशल

कुशल

कायकर्म	{	( १ ) प्राणातिपात ( हिंसा )	( १ ) अ-हिंसा
		( २ ) भक्षसादान ( चोरी )	( २ ) अ-चौर्य
		( ३ ) मिथ्यावाक्य ( व्यभिचार )	( ३ ) अ-व्यभिचार

१ निर्वाणायामी मार्गों में अष्टांगिक मार्ग श्रेष्ठ है। लोक में बितने सत्य हैं उनमें आर्यसत्य श्रेष्ठ है। सब धर्मों में वैराग्य श्रेष्ठ है और मनुष्यों में चतुष्मान् ज्ञानी-बुद्ध-श्रेष्ठ है।

२ सम्मादिट्ठि सुच ।

मात्तिक कर्म	{	( ४ ) मृषावचन ( झूठ )	( ४ ) अ-मृषावचन
	{	( ५ ) पिशुनवचन ( जुगली )	( ५ ) अ-पिशुनवचन
	{	( ६ ) परुषवचन ( कटुवचन )	( ६ ) अ-कटुवचन
	{	( ७ ) संप्रकाप ( बकवाद )	( ७ ) अ-संप्रकाप
मानसकर्म	{	( ८ ) अभिष्या ( लोभ )	( ८ ) अ-लोभ
	{	( ९ ) व्यापार ( प्रतिहिंसा )	( ९ ) अ-प्रतिहिंसा
	{	( १० ) मिथ्यादृष्टि ( झूठी धारणा )	( १० ) अ-मिथ्यादृष्टि

अकुशल का मूल है लोभ, दोष तथा मोह । इनसे विपरीत कुशल का मूल है—अलोभ, अदोष तथा अमोह । इन कर्मों का सम्यक् ज्ञान रक्षना आवश्यक है । साथ ही साथ आर्यसत्त्यों का—दुःख, दुःखसमुदय, दुःखनिरोध तथा दुःखनिरोध मार्ग को भलीभाँति जानना भी सम्यक् दृष्टि है ।

( २ ) सम्यक्-संकल्प—सम्यक् निश्चय । सम्यक् ज्ञान होने पर ही सम्यक् निश्चय होता है । निश्चय किन बातों का ? निष्कामता का, अद्वेष का तथा अहिंसा का । कामना ही समग्र दुःखों की उत्पत्तिका है । अतः प्रत्येक पुरुष की इन बातों का दृढ़ संकल्प करना चाहिए कि वह विषय की कामना न करेगा, प्राणियों से द्वेष न करेगा और किसी भी जीव की हिंसा न करेगा ।

( ३ ) सम्यक्-वचन—ठीक भाषण । असत्य, पिशुन वचन, कटुवचन तथा बकवाद—इन सबको छोड़ देना नितान्त आवश्यक है । सत्य से बढ़कर अन्य कोई धर्म नहीं है । जिन वचनों से दूसरों के

---

१ असत्य भाषण नरक में ले जाता है । धम्मपद का कथन है कि असत्यवादी नरक में जाते हैं और वह भी मनुष्य, जो किसी काम करके भी 'नहीं किया' कहता है । दोनों प्रकार के नीच कर्म करने वाले मनुष्य मर कर समान होते हैं—



हृदय को खोटे पहुँचे, जो बचन कटु हो, दूसरों को निन्दा हो, व्यर्थ का बकवाद हो, उन्हें कभी नहीं कहना चाहिए। वैर की शान्ति कटुवचनों से नहीं होती, प्रस्युत 'अवैर' से ही होती है—

न हि वैरेन वैरानि सम्मन्तीष कुदाचनं ।

अवैरेन च सम्मन्ति एस धम्मो सनन्तनो ॥

—धम्मपद १।५

व्यर्थ के पदों से युक्त सहस्रों काम भी निष्फल होते हैं। एक सार्थक पद ही श्रेष्ठ होता है जिसे सुनकर शान्ति उत्पन्न होती है। शान्ति का उपपन्न करना ही वाक्यप्रयोग का प्रधान कक्ष्य है। जिस पद से इस उद्देश्य की सिद्धि नहीं होती, उसका प्रयोग नितास्त अयुक्त है—

सहस्रमपि चे वाचा अनल्पपदसंहिता ।

एकं अल्पपदं सेय्यो यं सुत्वा उपसम्भति ॥

—धम्मपद ८।१

(४) सम्यक् कर्मान्त—हिन्दू धर्म के समान ही बुद्धधर्म में कर्म-सिद्धान्त को सभधिक महत्त्व दिया जाता है। मनुष्य की सद्गति या दुर्गति का कारण उसका कर्म ही होता है। कर्म के ही कारण जीव इस लोक में सुख या दुःख भोगता है तथा परलोक में भी स्वर्ग या नरक का गामी बनता है। हिंसा, खोरी व्यभिचार आदि निन्दनीय कर्मों का सर्वथा तथा सर्वदा परित्याग अपेक्षित है। पाँच कर्मों का अनुष्ठान मत्त्येक मनुष्य के लिए अनिवार्य है। इन्हीं की संज्ञा है—पञ्चशील ।

अभूतवादी निरयं उपेति यो वापि

कत्वा 'न करोमी' ति चाह ।

उभोपि ते पेण्व समा भवन्ति

निहीनकम्मा मनुजा परत्थ ॥

—धम्मपद २२।१

पंचशील ये हैं—अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, सुरा-मैत्रेय आदि भावक पदार्थों का असेवन । इन कर्मों का अनुष्ठान सबके लिए विहित है । इनका सम्पादन तो करना ही चाहिए, परन्तु इनका परित्याग करनेवाला व्यक्ति धम्मपद के शब्दों में 'मूलं लभति अत्तनो' = अपनी ही जड़ खोदता है । आत्मविजय अपने ऊपर विजय पाना ही मानव की अनन्तशान्ति का धर्म साधन है । आत्मदमन इन कर्मों का विधान चाहता है । "आत्मा ही अपना नाथ-स्वामी है । अपने को छोड़कर अपना स्वामी दूसरा नहीं । अपने को दमन कर लेने पर ही दुर्लभ नाथ- (निर्वाण) को जीव पाता है" २ । भिक्षुओं के लिए तो आत्म-दमन के नियमों में बढ़ी कड़ाई है । इन सार्वजनिक कर्मों के अतिरिक्त उन्हें पाँच कर्म—अपराह्मोजन, भालाधारण, संगोष्ठ, सुवर्ण, तथा असूय्य शब्दों का त्याग और भी कर्तव्य हैं । इन्हें ही 'दशशील' कहते हैं । भिक्षुओं के निवृत्ति प्रधान जीवन को आदर्श बनानेके लिए बुद्ध ने अन्य कर्मों को भी आवश्यक बतलाया है जिनका उल्लेख 'विनयपिटक' में किया गया है । ३

१ यो पाणमतिपातेति मुखावादं च भासति ।

लोके अदिन्ने आदियति परदारब्धं गच्छति ॥

सुरामेरयपानं च यो नरो अनुयुज्जति ।

इधेवमेवो लोकस्मि मूलं लभति अत्तनो ॥ १८-१२।११

२ अत्ता हि अत्तनो नाथो को हि नाथो परो सिया अत्तनो व सुदन्तेन नाथं लभति दुल्लभं ।

—धम्मपद १२।४

यह आत्मविजय का सिद्धान्त वैदिकधर्म का मूल मन्त्र है— (गीता)

उद्धरेदात्मनाऽत्मानं नात्मानमवसादयेत् ।

आत्मेव आत्मनो बन्धुरात्मैव शिपुरात्मनः ॥ ४ ॥

बन्धुरात्मात्मनस्तस्य येनात्मैवात्मना श्रितः ।

अनात्मनस्तु शत्रुत्वे वर्तेतात्मैव शत्रुवत् ॥ ५ ॥

( ५ ) सम्यक् आजीव १ = ठीक जीविका । झूठी जीविका को छोड़कर सही जीविका के द्वारा शरीर का पोषण करना । बिना जीविका के जीवन धारण करना असम्भव है । मानवमात्र को शरीर रक्षक के लिए कोई न कोई जीविका ग्रहण करनी ही पड़ती है, परन्तु यह जीविका स्वच्छ होनी चाहिए जिससे दूसरे प्राणियों को न तो किसी प्रकार का नुक़्श पहुँचे और न उनकी हिंसा का अवसर भावे । समाज व्यक्तियों के समुदाय से बनता है । यदि व्यक्ति पारस्परिक कल्याण की भावना से प्रेरित होकर अपनी जीविका अर्जन करने में लगे, तो समाज का वास्तविक मंगल होता है । उस समय के व्यापारों में बुद्ध ने इन पाँच जीविकाओं को हिंसाप्रवण होने से अयोग्य ठहराया है—( १ ) सस्य वणिज्जा ( शस्त्र = हथियार का व्यापार ), ( २ ) सस्रवणिज्जा ( प्राणी का व्यापार ), ( ३ ) मंसवणिज्जा ( मांस का व्यापार ), ( ४ ) मज्जवणिज्जा ( मद्य-शराब का रोजगार ), ( ५ ) विसवणिज्जा ( विष का व्यापार ) । जलस्यगुप्त ३ में बुद्ध ने इन जीविकाओं को गर्हणीय बतलाया है—तारु की ठगी, कस = ( बटखरे ) की ठगी, मान की ( नाप की ) ठगी, रिश्वत, चंचना, कृतघ्नता, साधियोग ( कुटिलता ), छेदन, बध, बन्धन, डाका, लूटपाट की जीविका ।

( ६ ) सम्यक् कथायाम = ठीक प्रवचन, शोभन उद्योग । संस्कारों के करने की भावना करने के लिए प्रयत्न करते रहना चाहिए । इन्द्रियों पर संयम, बुरी भावनाओं को रोकने और अच्छी भावनाओं के उत्पादन का प्रयत्न, उत्पन्न अच्छी भावनाओं के कथम रखने का प्रयत्न—ये

१ जीविका के लिए आजीव का प्रयोग कालिदास ने भी किया है—  
महा अह कीलियो मे आनीवे = मर्तः अपि कीदृशो मे आजीवः ।  
शाकुन्तल षष्ठ अंक का प्रवेशक ।

२ अंगुत्तर निकाय, ५ । ३ दीघनिकाय पृ० २६६ ।

सम्यक् व्यापार हैं। बिना प्रकृत किये चंचक चित्त से शोभन भावनायें दूर भगती जाती हैं और बुरी भावनायें घर जमाया करती हैं। अतः यह अयोग आवश्यक है।

(७) सम्यक् स्मृति—इस अंग का विस्तृत वर्णन दीर्घनिकाय के 'महा सति पट्ठान' सुत्त ( २.१ ) में किया गया है। स्मृतिप्रस्थान चार हैं—( १ ) कायानुपश्यना, ( २ ) वेदानुपश्यना, ( ३ ) चित्तानुपश्यना तथा ( ४ ) धर्मानुपश्यना। काय, वेदना, चित्त तथा धर्म के वास्तव स्वरूप को जानना तथा उसकी स्मृति सदा बनाये रखना नितान्त आवश्यक होता है। काय मलमूत्र, केश तथा नख आदि पदार्थों का समुपपन्नमात्र है। शरीर को इन रूपों में देखने वाला पुरुष 'काये कायानुपश्यी' कहा जाता है। वेदना तीन तरह की होती है—सुख, दुःख, न सुख न दुःख। वेदना के इस स्वरूप को जानने वाला व्यक्ति 'वेदना में वेदानुपश्यी' कहलाता है। चित्त की नाना अवस्थायें होती हैं—कभी वह सराग होता है, कभी विराग, कभी सत्प्रेय और कभी वीतद्वेष; कभी समोह तथा कभी धीतमोह। चित्त की इन विभिन्न अवस्थाओं में उसकी जैसी गति होती है उसे जानने वाला पुरुष 'चित्त में चित्तानुपश्यी' होता है। धर्म भी नामा प्रकार के हैं ( १ ) बीजरण—कामचक्रन्द ( कामुकता ), व्यापाद ( द्रोह ), स्थान-मूढ ( शरीर-मन की अज्ञेयता ), औदत्य-कौटुस्थ ( उद्वेग-खेद ) तथा चिकित्सा ( संशय ) इत्यादि, ( २ ) आत्यतन ( ३ ) बोध्यंग; ( ४ ) आर्य चतुःसत्य। इनके स्वरूप को ठीक-ठीक जानकर उनको उसी रूप में जानने वाला पुरुष 'धर्म में धर्मानुपश्यी' कहलाता है। सम्यक् समाधि के निमित्त इस सम्यक् स्मृति की विशेष आवश्यकता है। काय तथा वेदना का जैसा स्वरूप है उसका स्मरण सदा बनाये रखने से उनमें आसक्ति उत्पन्न नहीं होती। चित्त अनासक्त होकर वैराग्य की ओर बढ़ता है तथा एकाम

होने की योग्यता सम्पादन करता है।

( ८ ) सम्यक समाधि—आर्य सत्त्वों की समीक्षा करने से स्पष्ट प्रतीत होता है कि बुद्ध का मार्ग उपमिष्यप्रतिपादित मार्ग से भिन्न नहीं है। उपनिषदों का सिद्धान्त है—ब्रह्मे शान्तिः शान्तिः ( शान के बिना शक्ति नहीं मिलती )। यह सिद्धान्त बुद्ध को भी सर्वथा मान्य था, परन्तु बुद्ध ज्ञान की उत्पत्ति तब तक नहीं हो सकती, जब तक उसे धारण करने की योग्यता शरीर में पैदा नहीं होती। ज्ञान के उदय के लिए शरीर की शुद्धि निरन्तर आवश्यक है। इसी लिए बुद्ध ने शील और समाधि के द्वारा क्रमशः कायशुद्धि और चित्त-शुद्धि पर विशेष जोर दिया है।

बुद्धधर्म के तीन महनीय तत्त्व हैं—शील, समाधि और प्रज्ञा। अष्टाङ्गिक मार्ग के प्रतीक ये तीनों ही हैं। शील से तारपथ्य सार्विक कार्यों से है। बुद्ध के दोनों प्रकार के शिष्य थे—गृहस्थाधी प्रयोजित भिक्षु तथा गृहसेवी गृहस्थ। कतिपय कर्म इन उभय प्रकार के बुद्धा-भुयायिष्यों के लिए समभावेन मान्य हैं जैसे अहिंसा, अस्तेय, सत्य, ब्रह्मचर्य तथा मद्य का निषेध। ये 'पञ्चशील' कहलाते हैं और इनका अनुष्ठान प्रत्येक बौद्ध के लिए विहित है। भिक्षुओं के लिए अन्वर्ष पञ्च शीलों की भी व्यवस्था है—जैसे अपराह्णभोजन, माताधारण, संगीत, सुकर्म-नृपत तथा महाघर्ष शय्या—इन पाँचों वस्तुओं का परित्याग। पूर्व शीलों से मिला कर इन्हें ही 'वृत्त शील' ( दश सत्कर्म ) कहते हैं। गृहस्थ के लिए अपने पिता माता, आचार्य, पत्नी, मित्र, सेवक तथा अग्रज-ब्राह्मणों का सत्कार प्रतिदिन करना चाहिए। बुरे कर्मों के अनुष्ठान से सम्पत्ति का नाश अवश्यभावी होता है। नशा का सेवन, चौरस्ते की सैर, समाज ( गाथ गाना ) का सेवन, ब्रूया खेलना, दुष्ट

१ विशेष विवरण के लिए द्रष्टव्य—दीर्घानिकाय ( हिन्दी अनुवाद ), पृ० १६०—१६८।

मित्रों की संगति तथा भाग्य में फैलना—ये सभी सम्पत्ति के नाश के कारण हैं। बुद्ध ने गृहस्थों के लिए भी इनका विवेक आवश्यक बतलाया है१।

शील तथा समाधि का फल है प्रज्ञा का उदय। अवसक के मूल में 'अविद्या' विद्यमान है। जब तक प्रज्ञा का उदय नहीं होता, तब तक अविद्या का नाश नहीं हो सकता। साधक का प्रधान लक्ष्य इसी प्रज्ञा की उपलब्धि में होता है। प्रज्ञा तीन प्रकार की होती है—(१) श्रुतमयी—वास्तविक प्रमाणों से उत्पन्न निश्चय, (२) चिन्तामयी—तुष्टि से उत्पन्न निश्चय तथा (३) भावनामयी—समाधिजन्य निश्चय। श्रुत-चिन्ता-प्रज्ञा से सम्पन्न शीलवान् पुरुष भावना (ध्यान) का अधिकारी होता है। प्रज्ञावान् व्यक्ति नापा प्रकार की कृतियों की नहीं पाता, प्रत्युत प्राप्ति के पूर्वजन्म का ज्ञान, परम ज्ञान, दिव्यभोज, दिव्यबल तथा सुखचय-ज्ञान से सम्पन्न हो जाता है३। उसका चित्त कामाक्षय (भोग की इच्छा), ममाक्षय (जन्मने की इच्छा) तथा अविद्याक्षय (अज्ञान-मल) से सदा के लिए विमुक्त हो जाता है। साधक निर्वाण प्राप्त कर अहर्ष की महीनीय शय्य पदों को पा लेता है। धम्मपद ने बुद्धशासन के रहस्य को तीन ही शब्दों में समझाया है—

(१) सब पापों का न करना, (२) पुण्य का संचय तथा (३) अपने चित्त की परिशुद्धि—

सन्नेपापस्स अकरणं कुसलस्स उपसम्पदा।

सच्चित्तं परियोदपनं एतं बुद्धान् सासनं॥

—धम्मपद १४/५

१ द्रष्टव्य दीर्घनिकाय, सिंगालो वाद सुत्त (३१) पृष्ठ २७१-२७६

२ अमिषमकोश ६/५

३ द्रष्टव्य दीर्घनिकाय (सापकल्य फल सुत्त) पृ० ३०-३२

—:०:—

# सप्तम परिच्छेद

## बुद्ध के दार्शनिक विचार

### (क) प्रतीत्य समुत्पाद

बुद्ध ने आचार मार्ग के उपदेश देने में ही अपने को सर्वदा व्यस्त रखा। आध्यात्मिक तथ्यों की सीमांसा न तो उन्होंने स्वयं की और न अपने अनुयायियों को ही इन बातों के अनुसन्धान के लिए उत्साहित किया। परन्तु उनके उपदेशों का दार्शनिक भित्ति है जिस पर प्रतिष्ठित होकर वे ढाई हजार वर्षों से मानवसमाज का भंगक करते चले आ रहे हैं। 'प्रतीत्य समुत्पाद' ऐसा ही माननीय सिद्धान्त<sup>१</sup>। बौद्धदर्शन का यह आधार-पथ है। 'प्रतीत्य समुत्पाद' का अर्थ है 'सापेक्ष कारणाभावाद'। प्रतीत्य (प्रति + इ गतौ + ल्यप्) किसी वस्तु की प्राप्ति होने पर, समुत्पाद = अन्य वस्तु की उत्पत्ति अर्थात् किसी वस्तु की प्राप्ति होने पर अन्य वस्तु की उत्पत्ति<sup>२</sup>। बुद्ध ने इतना ही कहा—अस्मिन् सति इदं भवति = इस चीज के होने पर यह चीज होती है अर्थात् जगत् के वस्तुओं या घटनाओं में सर्वत्र यह कार्यकारण का नियम जागरूक है<sup>३</sup>। एक वस्तु के रहने पर दूसरी वस्तु उत्पन्न होती है। वस्तु की उत्पत्ति बिना किसी कारण के नहीं होती। कार्यकारण का यह महत्त्वपूर्ण नियम बुद्ध की अपनी ध्वजा है। उन्होंने अपने समय के दार्शनिकों के मतों की

---

१ प्रतीत्यशब्दो ल्यबन्तः प्रसावपेक्षार्या वर्तते। यदि प्रादुर्भावे इति समुत्पाद शब्दः प्रादुर्भावेऽर्थे धत्ते। सत्पञ्च हेतुप्रत्ययसापेक्षो भावानामुत्पादः प्रतीत्यसमुत्पादार्थः। (२) अस्मिन् सति इदं भवति, अस्त्योत्पादादयस्तुल्यवत्ते इति इदं प्रत्ययार्थः प्रतीत्यसमुत्पादार्थः।

—भाष्यमिक बुद्धि पृ० १।

समीक्षा की। सब उन्हें पता चला कि कुछ लोग 'नियतिवादी' हैं—  
उनके अनुसार जगत् के समस्त कार्य—धुरे या भले—भाव्य के अधीन  
हैं। मान्य जिधर मुक्तता है उधर ही घटनापरम्परा झुकती है। कुछ लोग  
'ईश्वरेच्छा' को ही महत्त्व देकर जगत् के कार्यों के लिए ईश्वर की मनमानी  
इच्छा को कारण बतलाते थे। परन्तु अन्य लोग 'यदृच्छा' के महत्त्व को  
मानने वाले थे। उनकी सम्मति में यह किस्म हसी यदृच्छा (मनमानी  
अपसर) के बल में होकर नाना प्रकार का रूप धारण करता रहता है। परन्तु  
बुद्ध का युक्तिप्रवण हृदय इन मीमांसाओं को मानने के लिए तैयार न  
था। ये विभिन्न मत श्रुतिपूर्ण होने से इनकी बुद्धि में बेतरह खटकते  
थे। यदि इन मतों का अङ्गीकार किया जाय, तो कोई भी व्यक्ति अपने  
कार्यों के लिए उत्तरदायी नहीं माना जा सकता। यह कुपय था तो  
भाव्य के एजे में फँसकर या ईश्वर के बल में होकर अथवा यदृच्छा के  
बल पर अनिच्छया अनेक कार्यों का सम्यग्दान करता रहता है। अपने  
कार्यों के लिए दूसरों पर अवलम्बित होने के कारण उसकी उत्तरदायिता  
बर्धकर युक्तियुक्त मानी जा सकती है? इस दुरवस्था से बाध्य होकर  
भगवान् बुद्ध ने इस कार्यकारण के अटल नियम की व्यवस्था की।

यह नियम अटल है, अमिट है। देस, काल या विषय—इन तीनों  
के विषय में यह नियम जागरूक है। इस जगत् (कामधातु) के ही  
भीव इस नियम के अधीभूत नहीं हैं, बल्कि रूपधातु के देवता आदि प्राणी  
भी इस नियम के भागे अपना मस्तक झुकाते हैं। भूत, वर्तमान तथा  
भविष्य—इन तीनों कालों में यह नियम लागू है। बौद्धों के अनुसार  
कारणता का यह चक्र अभन्त तथा अनादि है। इसी लिए वे लोग इस  
जगत् का कोई भी मूल कारण मानकर इसका आरम्भ मानने के लिए  
तैयार नहीं हैं। यह नियम सब विषयों पर चलता है। इनके अन्वय  
केवल 'असंस्कृत धर्म' हैं जो निश्चय तथा अनुत्पन्न माने जाते हैं। समस्त  
'संस्कृत' धर्म, चाहे वे रूप, विषय, चैतन्यिक या चित्तविषयुक्त हों, हेतु-



प्रत्ययों के कारण उत्पन्न होते हैं। बौद्ध लोग और भी आगे बढ़ते हैं। स्वयं बुद्ध भी इस कार्यकारण नियम के बशवर्ती हैं। तीनों कालों के बुद्ध न तो इस महा-न्य नियम के परिवर्तन करने में समर्थ हुए हैं और न भविष्य में समर्थ होंगे। बुद्धधर्म की यह महती विशेषता है। अन्य धर्मों में भी यह नियम थोड़े या अधिक अंश में विद्यमान है, परन्तु अनेक उच्चतम शक्तियों के आगे इसका प्रभाव तानक भी नहीं रहता। अन्य धर्मों में ह्दयर इस नियम के प्रभाव से परे बतलाया जाता है, परन्तु इस धर्म में स्वयं बुद्ध भी इस नियम से उसी प्रकार बद्ध हैं तथा पराधीन हैं जिस प्रकार साधारण व्यक्ति।

एक बात ध्यान देने योग्य है। बुद्धधर्म के समस्त सम्प्रदायों का यह मन्तव्य है कि एक ही कारण से कोई भी कार्य उत्पन्न नहीं हो सकता, प्रत्येक धर्म कम से कम दो कारणों के परस्पर मिलन का फल है। सम्भवतः इस नियम की व्यवस्था ईश्वरवाद के खारूज के लिए भारद्वाज में की गई थी, परन्तु आगे चलकर यह सिद्धान्त दृढ़ हो गया कि बाह्य उपकरणों की सहायता कार्पोरलति के निमित्त कारण को सर्वदा शान्दनीय है। अतः यह कथन ठीक नहीं है कि प्रत्येक कारण कार्यको अवश्यमेव उत्पन्न करेगा, क्योंकि अनेक कारण अनुकूल उपकरण के अभाव में फलवस्था को प्राप्त ही नहीं करते। इसा लिए हेतु तथा बाह्य अनुकूल उपकरण के परस्पर सहयोग से ही बुद्धमत में कार्य का उद्भव माना जाता है।

### कारणवाद

पाली निकायों में कारणकार्य के सम्बन्ध का विशेष अनुसन्धान उपलब्ध नहीं होता। केवल इतना ही मिलता है कि इसके होने पर यह वस्तु उत्पन्न होता है (अस्मिन् सति इदं भवति)। इस प्रसंग में हेतु और पक्ष्य (प्रत्यय) शब्दों का प्रयोग एक वाचक शब्द साथ समभावेन किया गया है। कारणवाद की सीमांसा के

किन्तु इन दोनों (हेतु-प्रत्यय) मध्यवर्त्य शब्दों के अर्थ की समीक्षा मितान्त आवश्यक है। स्थविरवाद के अनुसार 'हेतु' का ३ योग बड़े ही सीमित अर्थ में किया गया है। क्रोध, दोष तथा मोह के द्वारा विषय को विकृति के लिए हेतु का प्रयोग निम्नोक्तों में मिलता है। इसी लिए विज्ञान की इन अवस्थाओं को 'सहेतुक' कहते हैं।

अक्रोध, अद्वेष तथा अमोह—ये तीनों कुशल हेतु हैं। 'प्रत्यय' का प्रयोग कार्यकारण सम्बन्ध के किसी भी रूप के शास्त्रार्थ किया जाता है अर्थात् एक वस्तु दूसरी वस्तु के साथ जो सम्बन्ध धारण करती है उसे 'प्रत्यय' के द्वारा सूचित करते हैं। अन्तिम अर्थ में स्थविरवाद के अन्तिम ग्रन्थ 'पट्टान' का विषय ही २४ प्रकार के 'प्रत्ययों' का विवरण प्रस्तुत करना है।

सर्वान्तिवादों तथा योगाचार में इन शब्दों के अर्थ भिन्न हैं। 'हेतु' का अर्थ है मुख्य कारण, 'प्रत्यय' का अर्थ है तदनुकूल कारणसामग्री। 'हेतु-प्रत्यय' 'हेतु' मुख्य कारण होता है तथा 'प्रत्यय' गौण कारण होता है। उदाहरण के निमित्त हम देख सकते हैं कि पृथ्वी में रोपने पर बीज पतपता है, पृथ्वी, सूर्य, वर्षा आदि की सहायता से वह बढ़कर वृक्ष बन जाता है। यहाँ बीज हेतु है तथा पृथ्वी, सूर्य आदि 'प्रत्यय' है, क्योंकि सूरज की गरमी और जमीन की नमी न रहने पर बीज कबमहि अंकुर नहीं बन सकता, न वह बढ़कर वृक्ष हो सकता है। वृक्ष फल कहलाता है। स्थविरवाद में प्रत्ययों की संख्या २४ है, परन्तु सर्वान्तिवादियों के मतानुसार हेतु ६ होते हैं, प्रत्यय ४ तथा फल ५।

---

१ हेतुमन्यं प्रति अयते गच्छतीति इतरसहकारिभिर्मिलित्वा हेतुः प्रत्ययः। कल्पतव (२।२।१९)। विशेष के लिए ब्रह्म्य मामागमि—  
१।३।१६

मानव व्यक्ति के विषय में इस नियम का प्रदर्शन निकार्यों में स्पष्ट आवेग किया गया है। प्रतीत्यसमुत्पाद के द्वादश अङ्ग हैं जिसमें एक भवचक्र दूसरे के कारण उत्पन्न होता है। इसे 'मघचक्र' के नाम से पुकारते हैं। इस चक्र के कारण इस संसार की सत्ता प्रमाणित होती है। इन अङ्गों की संज्ञा 'निदान' भी है। इनके नाम क्रम से इस प्रकार हैं—

( १ ) अविद्या ( २ ) संस्कार ( ३ ) विज्ञान ( ४ ) नामरूप ( ५ ) रसायतन ( ६ इन्द्रियाँ ) ( ७ ) स्पर्श ( ८ ) वेदना ( ९ ) तृष्णा ( १० ) उपादान ( राग ) ( ११ ) भव ( १२ ) जाति ( जन्म ) ( १३ ) जरा-मरण ( सुदापा तथा मृत्यु ) ।

इन द्वादश विद्वानों की व्याख्या में भिन्न-भिन्न सम्प्रदायों में पर्याप्त मतभेद है। हीनयानी सम्प्रदायों में आश्चर्यजनक एकता है। इस प्रसङ्ग में पुनर्जन्म के सिद्धान्त का उपयोग कर द्वादश निदान तीन जन्मों से सम्बद्ध माने जाते हैं। प्रथम दो निदानों का सम्बन्ध अतीत जन्म से है, उसके अनन्तर ( आठ निदानों ( ३-१० ) का सम्बन्ध वर्तमान जीवन से है तथा अन्तिम दो ( ११, १२ ) अविध्य जीवन से सम्बद्ध हैं। इसी कारण वसुबन्धु ने इसे 'त्रिकाण्डात्मक' कहलाया है।

कारण श्रृंखला

अतीत जन्म

( १ ) अविद्या—पूर्वजन्म की वह दशा जिसमें अज्ञान, मोह तथा स्नेह के बल में होकर प्राणी क्लेशबद्ध रहता है।

( २ ) संस्कार—पूर्वजन्म की वह दशा जिसमें अविद्या के कारण प्राणी सत्ता या बुरा कर्म करता है१।

१ स प्रतीत्यसमुत्पादो द्वादशाङ्गस्त्रिकाण्डकः ।

पूर्वापरान्तयादौ द्वे मध्येऽप्यौ परिपूरणाः ॥ —अभि० कोश ३।२०

( १ ) संस्कार के अर्थ में बड़ा मतभेद है। निकार्यों के अनुसार

## वर्तमान जीवन

( ३ ) विहाण—इस जीवन की यह दशा जब प्राणी माता के गर्भ में प्रवेश करता है और चैतन्य प्राप्त करता है—गर्भ का क्षण ।

( ४ ) नामरूप—गर्भ में भ्रूण का कण्ठ या सुदृढ़ आदि अवस्था है । 'नाम रूप' से अभिप्राय भ्रूण के मानसिक तथा शारीरिक अवस्था है जब वह गर्भ में चार सप्ताह बिता चुकता है ।

( ५ ) पञ्चायनन—'आयनन' = इन्द्रिय । इस अवस्था का सूचक है जब भ्रूण माता के उदर से बाहर आता है, उसके अंग प्रत्यंग विकसित हो जाते हैं, परन्तु अभी तक वह उन्हें प्रयुक्त नहीं करता ।

( ६ ) स्पर्श—केशव का यह दशा जब शिशु बाह्य जगत् के पदार्थों के साथ सम्पर्क में आता है । वह अपनी इन्द्रियों के प्रयोग से बाहरी जगत् को समझने का उद्योग करता है, परन्तु उसका इस समय का ज्ञान भ्रष्ट रहता है ।

ऊपर का अर्थ है, परन्तु चन्द्रकीर्ति ने इसके द्रोह, मोह तथा राग का अर्थ किया है (माध्य० वृत्ति पृ० ५६३) । गा/वन्दानन्द ने शांकरमाध्य टीका ( २ । २ । १६ ) में इसी अर्थ को ग्रहण किया है ।

( १ ) 'नामरूप' की व्याख्या में पर्याप्त मतभेद है । यह शब्द उपनिषदों से ही लिया गया है, परन्तु बुद्ध ने इसके अर्थ को परिवर्तित कर प्रयोग किया है । 'रूप' से अभिप्राय 'शरीर' से है और 'नाम' से तात्पर्य मन से है । अतः नामरूप दृश्यमान शरीर तथा मन से संवत्सित संस्थान विशेष के लिए प्रयुक्त होता है । ब्राह्मण आचार्यों ने भी इसकी अन्य प्रकार व्याख्या की है । अष्टव्य ब्र० सू० २।२।१३ पर 'आमती तथा कल्पतः । विज्ञानान्चस्वाये रूपिण्य उपादानस्कन्धाः तन्नाम । तान्युपादाय रूपमभिनिर्वर्तते । तदैकध्यममिहांक्षिष्य नामरूपं निश्च्युते शरीरस्यैव कललबुद्बुदावस्था'—आमती १।२।१९

( ७ ) वेदना—सुख, दुःख, न सुख और न दुःख । ये वेदना के तीन प्रकार हैं । शिशु का वह वंश जब वह पाँच छः वर्षों के अन्तर सुख दुःख को भावना से परिचित होता है । 'स्पर्श' में बाह्य जगत् का ज्ञान ( धुँधला ही सही ) उत्पन्न होता है और वेदना में अन्तर्जगत् का ज्ञान जाग्रत होता है । दस वर्ष तक बालक के शरीर-भन की प्रवृत्तियाँ बढ़ती हैं, परन्तु अभी तक उसे विषय सुखा का ज्ञान नहीं रहता ।

( ८ ) तृष्णा—वेदना होने पर इस सुख को मुझे पुनः करना चाहिए—इस प्रकार के निरन्ध्र का नाम तृष्णा है ।

( ९ ) उपादान—शांख्यस्मृत्युक्त के अनुसार उपादान का अर्थ है तृष्णावैपुल्य—तृष्णा को बहुलता । श्रवक की बीस या ताल की अवस्था में विषय की कामना प्रबलतर हो उठती है, कामना के बल में हाकर अनुस्य अपनी प्रबल इच्छाओं की परिपूर्ति के लिए उद्योग करता है । उपादान ( = आसक्ति ) अनेक प्रकार के होते हैं जिनमें तीन मुख्य हैं—कामोपादान = स्त्री में आसक्ति, शीलोपादान = मर्तों में आसक्ति ; आत्मोपादान = आत्मा को नित्य मानने में आसक्ति । आत्मोपादान सब से बढ़कर प्रबल तथा प्रभावशाली होता है ।

( १० ) भवः—वह अवस्था जब आसक्ति के बल में होकर अनुस्य

१ वेदनायां सत्यां कर्तव्यमेतत् सुखं मयत्यध्यवसानं तृष्णा भवति ।

—भाष्येती

२ भव का यह अर्थ मान्य आचार्यों के अनुसार है । वसुधन्धु का कथन है—यद् भविष्यद्भवफलं कुरुते कर्म तद् भवः—अभिषम कोश ३।२४ अर्थात् भविष्य जन्म को उत्पन्न करने वाला कर्म । चन्द्रकीर्ति की व्याख्या एतदनुकूल हो है—पुनर्मवजनकं कर्म समुत्पापयति कायेन वाचा मनसा च—माध्यमिक वृत्ति पृ० २६५ । वाचस्पति की भी व्याख्या एतद्रूप ही है—भवत्यस्मात् जन्मेति भवा वर्णाश्रमौ ।

—भाष्येती २।२।३६

जाना प्रकार के भले-बुरे कर्मों का अनुष्ठान करता है। इन्हीं कर्मों के कारण मनुष्य को नया जन्म मिलता है। नवीन जन्म का कारण इस वर्तमान जीवन में संचालित कार्यकलाप ही होता है। पूर्वजन्म के 'संस्कार' के समान ही 'भव' होता है। दोनों में पर्याप्त सादृश्य है।

## भविष्य जन्म

( ११ ) जाति = जन्म । भविष्य जन्म में मनुष्य की दशा अब वह माता के गर्भ में धाता है और अपने दुष्कृत या सुकृत के फलों का भोगने की योग्यता पाता है।

( १२ ) जरामरण—भविष्य जन्म में मनुष्य की दशा अब वह वृद्धता को पाकर मरण प्राप्त करता है। उत्पन्न स्कन्धों के परिपाक का नाम 'जरा' है और उनके नाश का नाम 'मरण' है। ये दोनों अन्तिम निदान 'विज्ञान' से लेकर 'भव' तक ( ३-१० ) निदानों को अपने में सम्मिलित करते हैं।

इस श्रृंखला में पूर्व कारणरूप हैं तथा पर कार्यरूप। जरामरण की उत्पत्ति जाति से होती है। यदि जाति का जन्म ही न होता, तो जरामरण का अवसर ही नहीं आता। यह जाति भव कर्मों का परिणाम रूप है। इस प्रकार मानव व्यक्ति की सत्ता के लिए 'भविष्य' ही मुख्य कारण है—प्रथम निदान है। हीनयानियों के अनुसार इन निदानों का कार्य-कारण की दृष्टि से ऐसा वर्गीकरण करना उचित है—

( क ) पूर्व का कारण और वर्तमान का कार्य

- ( i ) पूर्व का कारण—( १ ) भविष्य तथा ( २ ) संस्कार
- ( ii ) वर्तमान का कार्य—( ३ ) विज्ञान, ( ४ ) नामरूप
- ( ५ ) सहायतन, ( ६ ) स्पर्श, ( ७ ) वेदना।

( ख ) वर्तमान का कारण और भविष्य का कार्य

(i) वर्तमान का कारण—(ii) तुष्णा, ९ उपादान  
(१०) भव

(ii) भविष्य का कार्य—(११) जाति, (१२) जरामरण

यह समूचा विवरण स्वविरथादी तथा सर्वास्तिवादी के सामान्य समस्याओं के अनुकूल है। महायान मत के अनुसार इसमें पार्थक्य है।

महायानी ध्यान देने की बात है कि आध्वमिकों ने परमार्थ सत्य की व्याख्या रटि से 'प्रतीत्य समुत्पाद' के सिद्धान्त को मान्य नहीं ठहराया है, परन्तु व्यावहारिक दृष्टि (संवृत्तिक सत्य) से इसे

उपादेय माना है। योगाचार मत की व्याख्या ही महायान के तात्पर्य को जानने के लिए एकमात्र साधन है। योगाचार मतवादी भाचार्या ने इस सत्य को व्याख्यान में दो नई बातों का उल्लेख किया है।

(१) पहली बात यह है कि इनकी दृष्टि में द्वादश निदानों का सम्बन्ध केवल दो जन्म के साथ है, तीन जन्मों के साथ नहीं (जैसा दो जन्म से हीनयानी मानते आये थे)। इनमें केवल दो कारण हैं—

पहले से लेकर १० तक, तथा ११ और १२, जिनमें प्रथम दश का सम्बन्ध एक जन्म से है, तो दूसरे का दूसरे जीवन के साथ। उदाहरणार्थ यदि प्रथम दश निदानों का सम्बन्ध पूर्व जन्म से है, तो ११ और १२ निदान का इस जन्म से। अथवा प्रथम दश का सम्बन्ध इस वर्तमान जीवन से है, तो अन्तिम दो निदानों का भविष्य जीवन से।

(२) दूसरी बात निदानों के चार विभेदों के विषय को लेकर है। योगाचार की मूल कल्पना है कि यह जगत् 'आत्मविज्ञान' में विद्यमान जीवों का ही विकास या विस्तृतीकरण है। इसी कल्पना के अनुरोध से इन लोगों ने वर्धमान चार भेदों का वर्णन किया है। भौतिक जगत् की सृष्टि के लिए यह आवश्यक है कि कोई कारण शक्ति मानी जाय जो प्रत्येक धर्म के बीज का उत्पादन करे।

परन्तु उत्पत्ति के अनन्तर भी ये बीज 'आलय विज्ञान' में शान्त रूप से रहेंगे जब तक किसी उद्बोधक कारण की सत्ता न मानी जाय। जैसे एक वृक्ष से वृक्षान्तर की उत्पत्ति होने के लिए बीज का होना अनिवार्य है और यह बीज भी वृक्ष के उत्पादन में समर्थ नहीं होगा जब तक पृथ्वी, वायु, सूर्य की सहायता पाकर वह अंकुरित न हो। इसी दृष्टान्त को दृष्टि में रखकर योगाचार ने निदानों के चार निम्न प्रकार माने हैं:—

वर्तमान	{	(i) बीज-उत्पादक शक्ति = अविद्या, संस्कार
		(ii) बीज = विज्ञान—वेदना
		(iii) बीजोत्पादन सामग्री = सृष्ट्या, उपादान तथा भव
अविध्य —	(iv) व्यक्त कार्य = जाति, जरामरण	

निदानों की समीक्षा में योगाचार का मत पर्याप्त प्रमाण के ऊपर अवलम्बित है। यह 'प्रतीत्यसमुत्पाद' का सिद्धान्त बौद्ध दर्शन की आधार शिला है। इसीलिए दार्शनिकों ने इस सिद्धान्त का विवेचन बड़ी ऊहापोह के साथ किया है।

## (ख) अनात्मवाद

भगवान् बुद्ध पक्के अनात्मवादी थे। अपने उपदेशों में उन्होंने आत्मवाद के अनुयायियों की कड़ी आलोचना की है। यह अनात्मवाद बुद्धधर्म की दार्शनिक भित्ति है जिसपर समग्र धाधार और विचार अपने आश्रय के निमित्त अवलम्बित हैं। आत्मवाद का सुगत ने खारबन्ग धके अभिनिवेश के साथ किया है। उनके सन्धान का बीज यह है कि समग्र आत्मवादी पुरुष जलमा के स्वरूप की बिना जाने उसके संग्रह के लिए नाना प्रकार के सत्कर्म तथा दुष्कर्म किया करते हैं। इस सिद्धान्त



के श्रोतक इष्टान्त बड़े मार्ग के हैं। बुद्ध का कहना है कि यदि कोई व्यक्ति देशकी सबसे सुन्दर स्त्री (जनपद कस्याणी) से प्रेम करता हो, परन्तु न तो उसके गुणों से परिचित हो, न उसके रूप रंग से, न उसका कद ही जाने कि वह बड़ी है, छोटी है या मझोली है और न उसके नाम-गोत्र से ही समझ हो। ऐसे पुरुष का आचरण छाक में सर्वथा अप्रदाश्यास्पद होता है। उसी प्रकार आत्मा के गुण, धर्म को बिना जाने, उसके परलोक में सुख प्राप्ति की कामना से जो व्यक्ति यज्ञ याग करता है, वह भी उसी प्रकार गर्हणीय होता है। मङ्गल की स्थिति से परिचय बिना पाये ही जो व्यक्ति खौरास्ते के ऊपर बस पर चढ़ने के लिए सीढ़ियाँ तैयार करे, भला उससे बढ़कर कोई भूख हो सकता है? सत्ताहीन पदार्थ की प्राप्ति का उपयोग परम सुखता का सूचक है। उसी प्रकार असत् आत्मा के संग्रह के लिए नाना प्रकार के कर्मों का सम्पादन है। आत्मा की सत्ता की कुछ बड़ी ही तुच्छ बुद्धि से देखते थे—“जो यह मेरा आत्मा अनुभव कर्ता, अनुभव का विषय है, और तहाँ-तहाँ अपने लुरे भले कर्मों के विषयको अनुभव करता है, यह मेरा आत्मा नित्य, ध्रुव, शारवत तथा अपरिवर्तनशील है, अनन्त वर्षों तक वैसा ही रहेगा—“हे भिक्षुओं, यह भावना शिककल बाल धर्म है” (अर्थ भिक्षुवे, केवलो परिपूरो बाल धर्मो) २। बुद्ध के इस उपदेश से आत्मभाव के प्राप्त बनकी अवहेलना स्पष्ट है। वे नित्य, ध्रुव आत्मा के अस्तित्व के मानने से सन्तत पराङ्मुख हैं।

बुद्ध के इस अनात्मवाद के भीतर कौन सा रहस्य है? भारतीय चिरन्तन परम्परा के अनेक अंश में पचपाती होने पर भी उन्होंने इस

नैरात्म्य-  
वाद का  
कारण

उपनिषदप्रतिपादित आत्मतत्त्व को कुछ दृष्टि से क्यों शिरस्कृत कर दिया ? इस प्रश्न का अनुसन्धान बड़ा ही रोचक है । इस विचित्र संसार के दुःखमय जीवन का कारण कृष्ण या काम है । काम वह समुद्र है जिसके अन्त का पता नहीं और जिसके भीतर जगत् के समस्त पदार्थ समा जाते हैं<sup>१</sup> । अथर्ववेद ने कामसूक्त में ( १।१।२ ) काम के प्रभाव का विशद वर्णन किया है । “काम ही सबसे पहले उत्पन्न हुआ; इसके रहस्य को न तो देवताओं ने पाया, न पितरों ने, न मर्त्या ने । इसी लिए काम ! तुम सबसे बड़े हो, महान् हो”<sup>२</sup> । काम अग्नि रूप है । जिस प्रकार अग्नि समस्त पदार्थों को अपना ज्वाला से जलाकर भस्म कर देता है, उसी प्रकार काम प्राणियों के हृदय को जलाता है<sup>३</sup> । शुद्धधर्म में यही काम ‘मत्त’ के नाम से प्रसिद्ध है । सुगत के जीवन में ‘मारविजय’ को इसीलिए प्रसिद्धि प्राप्त है कि उन्होंने अपने ज्ञान के बल पर इस अशेष ‘काम’ को जीत लिया था । इस ‘काम’ का विजय वैदिक ऋषियों को उसी प्रकार अभीष्ट है जिस प्रकार बुद्ध को ।

उपनिषदों का कहना है कि आत्मा की कामना के लिए सब प्रिय होता है । ( आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति ) जगत् में सबसे प्यारी वस्तु यही आत्मा है जिसके लिए प्राणी विषय के सुखों की कामना

१ समुद्र इव हि कामः, नहि कामस्यान्तोऽस्ति ।

—तैत्ति० ब्रा० १।२।१६

२ कामो जज्ञे प्रथमं नैनं देवा आपुः पितरो न मर्त्याः ।

ततस्त्वमसि ज्यायान् विश्वहा महान्तस्मै ते काम

नम इत्कथोमि १।१।२।१९

३ यो देवो ( अग्निः ) विश्वात् यं तु काममाहुः ।

—अथर्व १।२।१४

किया करता है। हमारी स्त्री पुत्रादिकों के ऊपर आसक्ति इसी स्वार्थ के ऊपर अवलम्बित है। बुद्धद्वाराण्यक में याज्ञवल्क्य से मैत्रेयी को उपदेश देते हुए आत्मा को ही सब कामनाओं का केन्द्रबिन्दु बतलाया है। दारा दारा के लिए प्यारी नहीं है, आत्मा के काम से ही वह प्यारी बनती है। समग्र पदार्थों की यही दशा है। बुद्ध ने उपनिषत् से इस सिद्धान्त को ग्रहण किया, परन्तु इस काम के अनारम्भ के लिए एक नवीन ही मार्ग की शिक्षा दी। उनकी विचारधारा का प्रवाह नये रूप से प्रवाहित हुआ — आत्मा का अस्तित्व मानना ही सब अनर्थों का मूल है। आत्मा के रहने पर ही 'अहंकार'—अहंभाव का उदय होता है। इस आत्मा को सुख पहुँचाने के लिए ही जीव नाना प्रकार से इस शरीर को सुख देता है और सुख भाषि के उपायों को दूँवता है। काम का उदय इसी राग के परम आश्रय आत्मा के अस्तित्व पर अवलम्बित है। अतः इस आत्मा का निषेध करना ही काम विषय का सबसे सुगम मार्ग है। राग की वस्तु के अभाव में राग ही किस पर किया जायगा ? उद्दान में पुत्रशोक से विह्वल विशाखा को बुद्ध का यही उपदेश था कि इस संसार में जितने शोक, सन्ताप, माना प्रकार के क्लेश उत्पन्न होते हैं वे म्रिय वस्तु के लिए ही होते हैं। म्रिय के अभाव में शोकादि का भी अभाव अवश्यमेव होता है १।

भगवान् बुद्ध के इसी उपदेश की प्रतिध्वनि कालान्तर में बौद्ध आचार्यों के ग्रन्थों में उपलब्ध होती है। नागार्जुन का कहना है कि जो आत्मा को देखता है, उसी पुरुष का 'अहं' के लिए सदा स्नेह

१ ये केचि लोका पण्डितवत्वा

दुक्खा च लोकस्मिं अनेकरूपा ।

पिञ्चं पटिञ्चेव भवति एते

पिये असन्ते न भवन्ति एते ॥ —उद्दान ८।८

जना रहता है। स्नेह से सुखों के छिपे तृष्णा पैदा होती है, तृष्णा दोषों को ढक लेती है। गुणदर्शी पुरुष 'विषय मेरे हैं' इस विचार से विषयों के साधनों को ग्रहण करता है। तृष्णा से उपादान का जन्म होता है। अतः जब तक आत्माभिनिवेश है, तब तक यह संसार है। आत्मा के रहने पर ही 'पर' (दूसरे) का ज्ञान होता है। स्व और पर के विभाग से रागद्वेष की उत्पत्ति होती है। स्व के छिपे राग और पर के छिपे द्वेष। और रागद्वेष के कारण ही समस्त दोष उत्पन्न होते हैं। अतः समस्त दोषों की उत्पत्ति का निदान आत्म दृष्टि है। बिना इसकी हटाये दोषों का निराकरण असम्भव है।

स्तेयकार (मातृचेष्टा) बुद्ध के नैरात्म्यवाद को प्रशंसा का पात्र बतलाते हैं—जब तक मन में अहंकार है तब तक आत्मागमन की परम्परा

- १ यः पश्यत्यात्मानं तस्याहमिति शश्वतः स्नेहः ।  
स्नेहात् गुणेषु तृष्यति तृष्णा दोषास्तिरस्कृते ॥  
गुणदर्शी पतृष्यन् ममेति तत्तावनमुपादत्ते ।  
तेनात्माभिनीवेशो यावत् तावत् संसारः ॥  
आत्मनि सति परसंज्ञा स्वपरविभागात् पद्मिग्रहद्वेषौ ।  
अनयोः संप्रतिबन्धात् सर्वं दोषाः प्रकायन्ते ॥

—नागार्जुनस्य, बोधिसत्त्वार्थावतारपञ्चिका पृ० ४९२,

गुणारत्न पृ० १९२; अभिसमयालंकारालोक ( पृ० ६, ७ ) में उद्धृत  
अन्तिम कविका ।

- २ साहंकारे मनसि न शमं याति जन्मप्रवन्धो

नाहंकारश्चलति हृदयात् आत्महृदौ च सत्याम्

नान्यः शास्ता जगति भवतो नास्ति नैरात्म्यवादी

नान्यस्तस्मादुपशमविधेस्तन्मलादस्ति मार्गः ॥

—तत्त्वसंग्रहपञ्चिका पृ० ९०५

(अस्मि प्रवक्ष्य) शान्त नहीं होती। आत्मदृष्टि की सत्ता में हृदय से अहंकार नहीं हटता। हे बुद्ध ! आप से बढ़कर कोई भी नैरात्म्यवादी उपदेशक नहीं है और न आपके मार्ग को छोड़कर शान्ति देनेवाला दूसरा मार्ग ही है। बुद्धधर्म के शान्तिदायी होने का मुख्य कारण नैरात्म्यवाद की स्वीकृति है। चन्द्रकीर्ति के मत में भी सत्कायदृष्टि (आत्म दृष्टि) के रहने पर ही समस्त दोष उत्पन्न होते हैं। इस बात की समीक्षा कर तथा आत्मा को इस दृष्टि का विषय मानकर योगी आत्मा का निषेध करता है। अतः आत्मा का यह निषेध काम के निराकरण के लिए किया गया है।

अनैरात्मवाद की ही दूसरी संज्ञा 'पुञ्जल नैरात्म्य' तथा 'मत्काय दृष्टि' है। सत्कायदृष्टि को ही आत्मवाद, आत्माभिनिवेश तथा आत्मवाद भी कहते हैं।

१ सत्कायदृष्टिप्रमथानशेषान्

क्व शास्त्रं दोगाँश्च धिया विपश्यन्

आत्मानमस्या विषयं च बुद्ध्वा

योगी करोत्यात्मनिषेधमेव ॥

—माध्यमकावतार ६।१२१; मा० वृ० में उद्धृत पृ० ३४०

२ 'सत्काय दृष्टि' पाली में 'सत्काय दिट्ठि' है। 'सत्काय' की भिन्न २ व्युत्पत्ति के कारण इस शब्द की व्याख्या कई प्रकार से की जाती है। 'सत्काय' दो प्रकार से बनता है ( १ ) सत् + काय तथा ( २ ) स्व + काय। पहिली व्याख्या में सत् के दो अर्थ हैं—( क ) वर्तमान भस्-  
धतु से तथा ( ख ) नश्वर (सद से)। अतः वर्तमान देह में या नश्वर देह में आत्मा तथा आश्रमाय का भाव रखना। प० विधुशेखर भट्टाचार्य का कहना है कि तिब्बती तथा चीनी अनुवादकों ने सत् का नश्वर अर्थ ही ग्रहण किया है। दूसरी व्याख्या के लिए नागार्जुन का प्रमाण है।

‘सर्वं जनात्म’—यही बुद्धधर्म का प्रधान मातृ सिद्धान्त है। इसका अर्थ यह है कि जगत् के समस्त पदार्थ स्वरूपशून्य हैं, वे कतिपय धर्मों के समुच्चयमात्र हैं, उनको स्वयं स्वतन्त्र सत्ता प्रतीत नहीं होती। ‘जनात्म’ शब्द में जन् का अर्थ ‘प्रसज्य प्रति-वेध’ नहीं है, प्रत्युत ‘पर्युवास’ है। जनात्म शब्द पही नहीं घोषित करता है कि आत्मा का अभाव है, बल्कि आत्मा के अभाव के साथ २ अन्य पदार्थों की सदा अतच्छाया है। आत्मा को छोड़कर सर्व वस्तुओं की सत्ता या अस्तित्व है। ‘सर्ववस्तु’ की दूसरी संज्ञा ‘धर्म’ है। ‘धर्म’ का इस विवरण अर्थ में प्रयोग हम बुद्धधर्म में ही पाते हैं। धर्म का अर्थ है अत्यन्त सूक्ष्म, प्रकृति तथा मन के अन्तिम तत्त्व जिनका पुनः पृथक्करण नहीं किया जा सकता। यह जगत् इन्हीं नाना धर्मों के वात-प्रतिवात से सम्पन्न हुआ है। बौद्ध ‘धर्म’ साँख्यों के ‘शुक्ल’ के समान है। दोनों अत्यन्त सूक्ष्म पदार्थ हैं। अन्तर इतना ही है कि दोनों शुक्लों ( सत्त्व, रज तथा तम ) की सत्ता के साथ साथ साँख्य गुणत्रय की साम्यावस्थारूपिणी ‘प्रकृति’मानता है। बौद्ध दार्शनिक अवयववादी हैं। नैयायिकों के सहस्र अवयवसे पृथक् अवयवों की सत्ता वे स्वीकार नहीं करते। न्याय दृष्टि में घट परमाणुपुञ्ज के अतिरिक्त एक नहीं पदार्थ है। अर्थात् अवयवों घट अवयवरूप परमाणुओं से

उन्होंने भाष्यमिक्त कारिका ( २३१६ ) में ‘स्वकाय दृष्टि’ का प्रयोग किया है। चन्द्रकीर्ति की व्याख्या है—स्वकाये दृष्टिः आत्मास्मीयदृष्टिः। दोनों व्याख्याओं का तात्पर्य प्रायः एकसमान है। पञ्चस्कन्धात्मक शरीर में आत्मा तथा आत्मीय दृष्टि ( अहंकार और ममकार ) रखना स्वकाय दृष्टि है।

दृष्टव्य V.Bhattachary: Basic Conception of Buddhism  
पृ० ७७-७८ की पादटिप्पणी

पृथग् सत्ता रहता है, परन्तु बौद्धों की दृष्टि में परमाणु का समुच्चय ही घट है, अवयव से मित्र अवयवी नामक कोई पदार्थ होता ही नहीं। जगत् के अत्यन्त सूक्ष्मतम पदार्थों की ही संज्ञा 'धर्म' है। इनकी सत्ता सर्वथा माननीय है; परन्तु इन्हें छोड़ देने पर वस्तुओं का स्वस्वभूत अवयवी पदार्थ कोई विद्यमान रहता है, यह बात बौद्ध लोग मानने के लिए तैयार नहीं हैं। 'अनात्म' कहने का अभिप्राय यही है कि धर्म की सत्ता है, परन्तु उनसे अतिरिक्त आत्मा की सत्ता नहीं है। अतः 'नैरात्म्य' की ही संज्ञा 'धर्मता' है। अभिधर्मकोश की व्याख्या 'सुद्धाणा' में यशोमित्र के इस महत्त्वशाली कथन का—प्रवचनधर्मता पुनरत्र नैरात्म्यं बुद्धानुशासने वा—यही अभिप्राय है।

पुद्गल, जीव, आत्मा, सत्ता—ये सब शब्द एक दूसरे के समानार्थक हैं। बुद्धमत में इन शब्दों के द्वारा अभिहित पदार्थ कोई स्वतन्त्र सत्ता नहीं है। आत्मा केवल नाम है; परस्परसम्बद्ध अनेक धर्मों का एक सामान्य नामकरण आत्मा या पुद्गल है। बुद्धधर्म के व्यावहारिक रूप से आत्मा का निवेद नहीं किया है, प्रत्युत परमाधिकरूप से ही। अर्थात् लोकव्यवहार के लिए आत्मा की सत्ता है जो रूप, वेदना, संज्ञा संस्कार तथा विज्ञान—पञ्चस्कन्धों का समुदायमात्र है, परन्तु इनके अतिरिक्त आत्मा कोई स्वतन्त्र परमार्थभूत पदार्थ नहीं है। आत्मा के लिए बौद्ध लोग 'सन्तान' शब्द का प्रयोग करते हैं जो अन्य सिद्धान्तों से इनकी विशिष्टता बतलाता है। आत्मा सन्तानरूप है, परन्तु किनका? मानसिक तथा भौतिक, आन्तरिक तथा बाह्य, इन्द्रिय तथा इन्द्रिय-ग्राह्य पदार्थों का। १८ भातु (इन्द्रिय, इन्द्रिय विषय तथा सद्सम्बद्ध विज्ञान) परस्पर मिलकर इस 'सन्तान' को उत्पन्न करते हैं और ये उपकरण 'प्राप्ति' नामक संस्कार के द्वारा परस्पर सम्बद्ध रहते हैं। 'प्रतीत्य समुत्पाद' धारो बुद्ध ने

एक क्षण के लिए भी आत्मा की पारमार्थिक सत्ता के सिद्धान्त को प्रत्यक्ष नहीं दिया।



बुद्ध ने आत्मा की स्वतन्त्र सत्ता का तो निषेध कर दिया, परन्तु ये मन और मानसिक वृत्तियों की सत्ता सर्वथा स्वीकार करते हैं। आत्मा का पता भी तो हमें मानसिक व्यापारों से ही चलता है। इनका अप-क्षय कथमपि नहीं हो सकता। आत्मा पाँच स्कन्धों का संघातमात्र है। स्कन्ध का अर्थ है समुदाय। स्कन्धों के नाम हैं—रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार और विज्ञान। जिसे हम व्यक्ति के नाम से पुकारते हैं, वह इन्हीं पाँच स्कन्धों का समुच्चयमात्र है। इन स्कन्धों की व्याख्या में बौद्ध-ग्रन्थों में पर्याप्त मतभेद है। वस्तुतः प्रत्येक जीव 'नामरूपाद्यक' है। 'रूप' से अभिप्राय शरीर के भौतिक भाग से है और 'नाम' से तात्पर्य मानसिक प्रवृत्तियों से है। शरीर और मन के परस्पर संयोग से ही मानव व्यक्ति की स्थिति है। 'नाम' को चार भागों में बाँटा गया है—विज्ञान, वेदना, संज्ञा तथा संस्कार।

(१) रूपस्कन्ध—'रूप' शब्द की व्युत्पत्ति दो प्रकार से की गई है। 'रूप्यन्ते एभिर्विषयाः' अर्थात् जिनके द्वारा विषयों का रूप

१ अचान्तक काल में 'वासीपुत्रोप' या 'सांभ्रितीय' नामक बौद्ध सम्प्रदाय (निकाय) ने पञ्चस्कन्धों के संघात से अतिरिक्त एक नित्य परमार्थ रूप में पुद्गल की सत्ता मानी है। इनके मत का विस्तृत खरबन वसुबन्धु ने अभिषर्मेकेश के अन्तिम 'स्थान' (अध्याय) में बड़ी बुद्धि से किया है। वासीपुत्रियों का यह एकदेशीय सिद्धान्त बौद्ध जनता के मस्तिष्क को अपनी ओर आकृष्ट न कर सका। द्रष्टव्य Dr Schervatsky—The Soul Theory of the Buddhists.



किया जाय अर्थात् इन्द्रियों। दूसरी व्याख्या है—रूपमते इति रूपाणि अर्थात् विषय। इस प्रकार रूपस्कन्ध विषयों के साथ सन्बद्ध इन्द्रियों तथा शरीर का वाचक है।

( २ ) विज्ञानस्कन्ध—‘अहं—मैं’ इत्याकारक ज्ञान तथा इन्द्रियों से अन्य रूप, रस, गन्ध आदि विषयों का ज्ञान—ये दोनों प्रवाहापन्न ज्ञान ‘विज्ञान स्कन्ध’ के द्वारा वाच्य हैं। इस प्रकार बाह्य वस्तुओं का ज्ञान तथा आन्तरिक ‘मैं हूँ’ ऐसा ज्ञान—दोनों का ग्रहण इस स्कन्ध के द्वारा होता है।

( ३ ) वेदनास्कन्ध—प्रिय वस्तु के स्पर्श से सुख, अप्रिय के स्पर्श दुःख तथा प्रिय-अप्रिय दोनों से भिन्न वस्तु के स्पर्श से न सुख और न दुःख की ओर चित्त की विशेष अवस्था होती है वही वेदना स्कन्ध है। बाह्य वस्तु के ज्ञान होने पर उसके संसर्ग का चित्त पर प्रभाव पड़ता है वही ‘वेदना’ है। वस्तु की भिन्नता के कारण वह तीन प्रकार की होती है—सुख, दुःख, न सुख न दुःख।

( ४ ) इन सुख-दुःखात्मक वेदना के आधार पर हम उन वस्तुओं के यथार्थ ग्रहण में अब समर्थ होते हैं और उनके गुणों के आधार पर उनका नामकरण करते हैं। यही है संज्ञास्कन्ध। चिन्ता और संज्ञा में वही भिन्न है जो नैयायिकों के निर्विकल्पक प्रत्यक्ष तथा सविकल्पक प्रत्यक्ष के बीच है। निर्विकल्पक प्रत्यक्ष में हम वस्तुओं के विषय में इतना ही जानते हैं—यत्किञ्चिद्विदम्—कुछ अस्पष्ट वस्तु है। परन्तु सविकल्पक प्रत्यक्ष में हम उसे नाम, जाति आदि से संयुक्त करते हैं कि यह गाय है,

१ विज्ञानस्कन्धोऽहमित्याकारो रूपादिविषय इन्द्रियबन्धो वा दण्डायमानः —भामती ( १।२। १८ ) अहमित्याकारमात्राय-विज्ञान-मिन्द्रियादिजन्यं च ज्ञानमेतद् द्वयं दण्डायमानं प्रवाहापन्नं विज्ञानस्कन्ध इत्यर्थः —कल्पराज

यह स्वैतवर्ण की है तथा घास खरती है। यह दूसरा ज्ञान बौद्धों का 'संज्ञा स्कन्ध' है।

( ५ ) संस्कार स्कन्ध—इस स्कन्ध के अन्तर्गत अनेक मानसिक प्रवृत्तियों का समावेश किया जाता है, परन्तु प्रधानतया राग, द्वेष का। वस्तु की संज्ञा से परिचय मिलते ही उसके प्रति हमारी इच्छा या द्वेष का उदय होता है। रागादिक क्लेश, मदमानादि उपक्लेश तथा धर्म, अधर्म—ये सब इस स्कन्ध के अन्तर्गत हैं।

वस्तुतत्त्व की जानकारी के लिये यही क्रम उपयुक्त है, परन्तु बौद्ध-ग्रन्थों में सर्वत्र 'विज्ञान स्कन्ध' को द्वितीयस्थान न देकर पंचम स्थान दिया गया है। इसकी उपयुक्तता वसुवन्धु ने अभिधर्मकोश में नाना कारणों से बतकाई है। उदाहरणार्थ, उनकी दृष्टि में यह क्रम स्थूलता को ज्ञाप्यकर निर्धारित है। स्थूल वस्तुओं का प्रथम निर्देश है। शरीर दृष्टिगोचर होने से स्थूलतम है। मानस व्यापारों में वेदना स्थूल है, क्योंकि प्रत्येक व्यक्ति सुख-दुःख की भावना को इष्ट समझ लेता है। 'नाम' को स्थूलता इससे घटकर है। 'संस्कार' विज्ञान की अपेक्षा स्थूल है क्योंकि धृष्टा, अद्धा आदि प्रवृत्तिओं का समकला उतना कठिन नहीं है। 'विज्ञान' वस्तु के सूक्ष्मरूप का ज्ञान चाहता है। अतः इसे सूक्ष्म होने से अन्त में रक्षना उचित ही है। २

१ संज्ञास्कन्धः सविकल्पप्रत्ययः सज्ञासंसर्गयोग्य प्रतिभासः यथा द्वित्य कुण्डली गौरी प्राद्वणो गच्छतोत्येवंजातीयकः—भामती। 'सविकल्पक-प्रत्ययः' इत्यनेन विशानस्कन्धो निर्विकल्प इति भेदः स्कन्धयोर्ध्वानितः—कल्पतरु।

२ अन्य कारणों के लिए द्रष्टव्य Macgovern: Manual of Buddhist Philosophy पृ० ६३-६४। यहाँ अभिधर्मकोश का आवश्यक अंश चीनी भाषा से अनूदित है।

‘मिळिन्द प्रश्न’ में भद्रस नागसेन ने यवनराज मिळिन्द ( इतिहास प्रसिद्ध ‘मिर्गेश्वर’ द्वितीय शतक ई० पू० ) ने ‘आत्मा’ के बुद्धसम्मत सिद्धांत को बड़े ही रोचक ढंग से समझाया है। आत्मा के विषय में नागसेन मिळिन्द ने पूछा—आपके ब्रह्मचारी आपको ‘नागसेन’ नाम से पुकारते हैं, तो वह ‘नागसेन’ क्या है ? भग्ते क्या ये केश नागसेन हैं ?

नहीं, महाराज !

तो रोबें नागसेन हैं ?

नहीं, महाराज !

ये नख, दाँत, चमड़ा, मांस, स्नायु, हड्डी, मज्जा, चक्र, हृदय, मकृद, क्लोम, झीड़ा, फुस्फुस, आँत, पतली आँत, पेट, पाक्काण, पित्त, कफ, पीस, छोड़, पसीना, मेद, आँसू, चर्बी, छार, नेटा, सासिका, विभिन्न नागसेन हैं ?

नहीं, महाराज !

भग्ते, तब क्या आपका रूप नागसेन है ? ... वेदनायें नागसेन हैं ; संज्ञा ... , संस्कार ... , चिज्ञान ... नागसेन हैं ?

नहीं, महाराज !

भग्ते, तो क्या रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार और विज्ञान सभी एक साथ नागसेन हैं ?

नहीं, महाराज !

तो क्या इन रूपादिकों से निम्न कोई नागसेन है ?

नहीं, महाराज !

भग्ते, मैं आपसे पूछते पूछते थक गया, किन्तु ‘नागसेन’ क्या है ? इनका पता नहीं चलता। तो ‘नागसेन’ क्या शब्दमात्र है ? आशिर ‘नागसेन’ है कौन ? आप मूठ बोलते हैं कि नागसेन कोई नहीं है।

तब आयुष्मान् नागसेन ने राजा मिळिन्द से कहा—महाराज, आप

चञ्चल बहुत ही सुकुमार हैं। इस दुपहरिये की तभी और गर्म बालू और बंकरी से सरी भूमि पर पैदल आये हैं या किसी सवारी पर ?

मन्ते, मैं पैदल नहीं आया, रथ पर आया।

महाराज, यदि आप रथ पर आये तो मुझे बतावें कि आपको रथ कहाँ है ? क्या ईषा ( द्युव ) रथ है ?

नहीं मन्ते।

क्या अश्व ( धुरे ) रथ हैं ?

नहीं मन्ते।

क्या आपके रथ हैं ?

नहीं मन्ते।

क्या रथ का पन्जर ... रथ की रस्सियाँ ... सगाम ... चानुक रथ है।

नहीं मन्ते।

महाराज क्या ईषा अश्व आदि सब एक साथ रथ हैं ?

नहीं मन्ते।

महाराज, क्या ईषा आदि से परे कहाँ रथ है ?

नहीं मन्ते।

महाराज, मैं आप से पूछते २ थक गया, परन्तु पता नहीं चला कि रथ कहाँ है ? क्या रथ केवल शब्दमात्र है ? आखिर यह रथ क्या है ? महाराज, आप झूठ बोलते हैं कि रथ नहीं है। महाराज सारे जम्बूद्वीप के आप सबसे बड़े राजा हैं। भला किसके घर से आप झूठ बोलते हैं !!!

×

×

×

तब राजा मिहिन्द ने आयुष्मान् नागसेन से कहा—मन्ते, मैं झूठ नहीं बोलता। ईषा आदि रथ के अवयवों के आधार पर केवल व्यवहार के लिए “रथ” ऐसा सब नाम कहा जाता है।

महाराज, बहुत ठीक। आपने जान लिया कि रथ क्या है ? इसी

सरह मेरे केश इत्यादि के आधार पर केवल व्यवहार के लिए 'नागसेन' ऐसा एक नाम कहा जाता है। परन्तु परमार्थ में, 'नागसेन' ऐसा कोई पुरुष विद्यमान नहीं है।

आत्मा विषयक बौद्धमत का प्रतिपादन बड़े ही सुन्दर ढंग से किया गया है। दृष्टान्त भी नितान्त रोचक है।

### पुनर्जन्म

अब प्रश्न यह है कि आत्मा के अनित्य संघातमात्र होने से पुनर्जन्म किस का होता है? बुद्ध पुनर्जन्म के सिद्धान्त को मानते हैं। जीव जिस प्रकार का कर्म करता है, उसी के अनुसार वह नवीन जन्म ग्रहण करता है। वैदिक मत में यही मत मान्य है, परन्तु आत्मा को नित्य शाश्वत मानने के कारण वहाँ किसी प्रकार की भी विप्रतिपत्ति नहीं है, परन्तु बौद्धमत आत्मा के अस्तित्व को ही अस्वीकार करता है। तब पुनर्जन्म किसका होता है? जिसने कर्म किया, वह जन्तु में जीन हो जाता है और जो जन्मता है, उसने वे कर्म ही नहीं किये जिसके फल भोगने के लिए नये जन्म की जरूरत पड़ती है।

रामा मिलिन्द का यही प्रश्न था कि जो उत्पन्न होता है, वह वही व्यक्ति है या दूसरा। नागसेन का उत्तर है—न यही है और न दूसरा। और इस सिद्धान्त को उन्होंने 'दीपशिखा' के दृष्टान्त से अभिव्यक्त किया है। जो मनुष्य रात के समय दीपक का दृष्टान्त जलाता है, क्या वह रात भर वही दीया जलाता है। साधारण रीति से यही प्रतीत होता है कि वह रातभर एकही दीया जलाता है, परन्तु वस्तुस्थिति तो बतलाती है कि रात के पहले

१ मिलिन्द प्रश्न (हिन्दी अनुवाद) पृ० ३१-३४

२ विशेष दृष्टव्य मिलिन्द प्रश्न पृ० ४९।

पहर की दीपशिखा दूसरी थी, दूसरे और तीसरे पहर की दीपशिखा उससे भिन्न थी। फिर भी रातभर एक दीपक अजला रहता है। दीपक एक है, परन्तु उसकी शिखा (टेम) प्रतिक्षण परिवर्तनशील है। आत्मा के विषय में भी ठीक यही दशा चरितार्थ होती है। “किंसी वस्तु के अस्तित्व के सिलसिले में एक अवस्था उत्पन्न होती है और एक कथ होती है। और इस तरह प्रवाह जारी रहता है। प्रवाह की दो अवस्थाओं में एक क्षण का भी अन्तर नहीं होता, क्योंकि एक के कथ होते ही दूसरी उठ खड़ी होती है। इसी कारण पुनर्जन्म के समय न वही जीव रहता है और न दूसरा ही हो जाता है। एक जन्म के अन्तिम विज्ञान के लय होते ही दूसरे जन्म का प्रथम विज्ञान उठ खड़ा होता है।”

दूध की बनी हुई चीजों को ध्यान से देखने पर पूर्वोक्त सिद्धान्त ही स्पष्ट प्रतीत होता है। दूध दुधे जाने पर कुछ समय के बाद जमकर दही हो जाता है, दही से मक्खन और मक्खन से घी बनाया जाता है। इस पर प्रश्न है कि जो दूध था वही दही या, चीजों का उत्पन्न जो दही, वही मक्खन, जो मक्खन वही घी। उत्तर स्पष्ट है—ये चीजें दूध नहीं है दूध के विकार है—दूध से बनी हुई हैं। प्रवाह भी इसी प्रकार जारी रहता है। पुनर्जन्म के समय जन्म लेनेवाला जीव न तो वही है और न उससे भिन्न है। सब तो यह है कि विज्ञान की लक्ष्मी प्रतिक्षण बदलती हुई मिय सी दीखती है। एक जन्म के अन्तिम विज्ञान के लय होते ही दूसरे जन्म का प्रथम उठ खड़ा होता है। १ प्रतिक्षण में कर्म भण्ड होते चले आते हैं, परन्तु उनकी वासनना भगले क्षण में अनुस्यूत रूप से प्रवाहित होती है। इसीविषय अनित्यता को मानते हुए भी बौद्धों ने पुनर्जन्म को तर्कयुक्त माना है।

## ( ग ) अनोद्वरवाद

बुद्ध प्रथम कोटि के अनीद्वरवादी थे । उनके मत में ईश्वर की सत्ता मानने के लिए हमारे पास कोई भी उपयुक्त तर्क नहीं है । अपने उपदेशों में उन्होंने अपनी अनीद्वरवादी भावना को स्पष्ट शब्दों में अभिव्यक्त किया है जिसे पढ़कर प्रतीत होता है कि वे अनजाने और अनसुने ईश्वर के भरोसे अपने अनुयायियों को छोड़कर उन्हें अकर्मण्य तथा अभास-विरहाली बनाना नहीं चाहते थे ।

पाथिकसुत्त (दीघ निकाय ३।१) में बुद्ध ने ईश्वर के कर्तृत्व का यह उपहास किया है । केवट्सुत्त (११) ने ईश्वर को भी अन्य देवताओं के तुल्य ईश्वर का एक सामान्य देवता बतलाया है जो इन महाभूतों के निरोध के विषय में उन्हीं देवताओं के समान ही अशक्ती है । इस उपहास प्रसङ्ग में बुद्ध का उपहास बड़ा मार्मिक तथा सूक्ष्म है । प्रसङ्ग यह बतलाया गया है कि एक बार भिक्षुसंघ के एक भिक्षु के मन में यह प्रश्न उत्पन्न हुआ कि ये चार महाभूत—पृथ्वीधातु, जलधातु, तेजोधातु, वायुधातु—कहाँ जाकर विशुद्ध निरुद्ध हो जाते हैं । समाहित-चित्त होने पर वेबलोकागामी मार्ग उसके सामने प्रकट हुए । वह भिक्षु वहाँ गया जहाँ चातुर्महाराजिक देवता निवास करते हैं । वहाँ जाकर इन महाभूतों के एकान्त निरोध के विषय में पूछा । उन्होंने अपनी अज्ञानता प्रकट की और उस भिक्षु को अपने से बढ़कर चार महाराज नामक देवताओं के पास भेजा । वहाँ जाकर भी उसे वही नैराश्वर्ण्य उत्तर मिला । वहाँ से वह क्रमशः त्रायस्त्रिंश, शक्र, याम, सुरास, तुषित, संतुषित, निर्माणरति, सुनिर्मित, परनिर्मित चराचरी, चराचरी, महाकायिक नामक देवताओं के पास गया, जो क्रमशः प्रभाव तथा महात्म्य में अधिक बतलाये गये । महाकायिक देवता ने उसे कहा कि हे भिक्षु हमसे बहुत बढ़-चढ़कर शक्ति हैं । वे महाशक्ति, शिखरी, अपराजित, परार्थदृष्टा, वशी, ईश्वर, कर्ता, निर्माता, श्रेष्ठ और सभी हुए तथा होनेवाले पदार्थों के

पिता हैं। वही इस प्रश्न का उत्तर दे सकते हैं। उनका स्थान हमलोग नहीं चाहते, पर लोग कहते हैं कि बहुत आलोक और प्रभा के प्रकट होने पर महा प्रकट होते हैं। महामहा प्रकट हुए और उन्होंने अहम्भन्यता भरे शब्दों में अपने को महा तथा ईश्वर बतलाया, परन्तु एक प्रश्न पूछने पर जो उन्होंने उत्तर दिया वह नितान्त अपाहास्यास्पद था। उन्होंने कहा कि हे भिक्षु, ये आलोक के देवता मुझे ऐसा समझते हैं कि महा से कुछ अज्ञात नहीं है, अदृश्य, अविदित, असाक्षात्कृत नहीं है; परन्तु मैं स्वयं ही नहीं जानता कि ये महामूत कहाँ निपट होते हैं। मुझे बड़ी गलती की कि भगवान् बुद्ध को छोड़कर इस प्रश्न के उत्तर के लिए मेरे पास आये। देवता लोग मुझे सर्वश बतलाते हैं, परन्तु मुझ में सर्वशता नहीं है। तब उस भिक्षु को बुद्ध ने उपदेश दिया कि जहाँ अनिर्दर्शन (उत्पत्ति-स्थिति-लय से विरहित), अकल्प और अत्यन्त प्रमायुक्त निर्वाण है, वहीं चारों महाभूतों का निःकुल निरोध होता है।

इस प्रसङ्ग को देखकर बुद्ध की भावना का परिचय मिलता है। वे ईश्वर को इस जगत् का न तो कर्ता मानते हैं और न उन्हें सर्वश मानने के लिए तैयार हैं। यदि किसी को ईश्वर की सत्ता में अज्ञा है तो अज्ञा बनी रहे। परन्तु ईश्वर को सर्वश मानना नितान्त युक्तिविहीन है। वे अपना अज्ञान अपने सुहृद् स्वीकार करने के लिए प्रस्तुत हैं।

तेविस्स सुत्त ( टी० नि० १३ ) में बुद्ध ने इस प्रश्न की पुनः समीक्षा की है। उन्होंने वेदरचयिता ऋषियों तथा ब्राह्मणों को अनभिज्ञ बतलाकर उनके द्वारा अनुमानित मार्गों को भी अप्रामाणिक बतलाया है। ब्राह्मणों में पौंड्रों नीवरण ( कामचक्रन्द आदि बन्धन ) पाये जाते हैं। अतः उनका सिद्धान्त दूषित है। अब वे ईश्वर ( महा ) को न तो जानते और न देखते हैं, तब उनकी सन्निकृता प्राप्त करने वाले मार्ग का उपदेश क्योंकर माना जाय ? त्रैविद्य ब्राह्मणों का कथन है 'अन्धवेमी' के



समान है। जैसे अन्वों की पंक्ति एक दूसरे से जुड़ी हो, पहिले वाला भी नहीं देखता, बीचवाला भी नहीं देखता, पीछे वाला भी नहीं देखता। उनके कथन में विश्वास करता महात्तुणा किसी जनपद-कल्याणी की कामना के समान गर्हणीय है। जो धर्म ब्राह्मण बनाने वाले हैं उन धर्मों को छोड़कर अन्य धर्मों से युक्त पुरुष कितना भी देवता या ईश्वर की स्तुति करे उसकी स्तुति सफल नहीं होती। क्या किसी काकपेया अलपूर्ण नदों के इस तीर पर खड़ा होनेवाला पुरुष अपरतीर को छूता, तो क्या अपरतीर इधर चला आवेगा? नहीं, कथमपि नहीं। इसी कारण त्रैविध ब्राह्मणों के द्वारा ईश्वर-तत्त्व उपदिष्ट हुआ है, अतएव वह माननीय है तथा प्रामाणिक है, इस सिद्धान्त को बुद्ध मानने के लिए कथमपि तत्पर नहीं हैं। बुद्ध बुद्धिवादी व्यक्ति थे। जो कल्पना बुद्ध की कसौटी पर नहीं कली जा सकती है, उसे वे मानने को सर्वथा पराङ्मुख थे।

### (घ) अभौतिकवाद

बुद्ध के इन विचारों को चढ़कर लोगों के मन में यह भावना उद सकती है कि बुद्ध भौतिकवादी थे, नर प्रकृति के ही उपासक थे। इस संसार से अतिरिक्त किसी अन्य लोक की सत्ता नहीं मानते थे। परन्तु यह कल्पना अयथार्थ है। बुद्ध अनात्मवादी तथा अनीश्वरवादी होने पर भी भौतिकवादी न थे। जब उनके जीवन में भौतिकवादियों से उनकी या उनके शिष्यों की भेंट हुई, तब उन्होंने सदा जोरदार शब्दों में उनके मत का खण्डन किया।

पायासिराजज्ज सुत्त ( दी० नि० २।१० ) के अध्ययन से बुद्धमत के अभौतिकवादी होने का निताम्भ स्पष्ट प्रमाण मिलता है। पायासी राजज्य बुद्ध का ही समकालीन था। वह कोशकराज प्रसेनभिरु के द्वारा

प्रदत्त 'सेतध्या' नामक नगरी का स्वामी था। उसकी यह मिथ्या दृष्टि थी—यह लोक भी नहीं है, परलोक भी नहीं है; जीव मर कर पैदा नहीं होते, अच्छे और बुरे कर्मों का कोई भी फल नहीं होता। पायासी सचमुच चार्वाक मत का अनुयायी था। अपने मत की पुष्टि में उसकी तीन युक्तियाँ थीं—( १ ) मरे हुए व्यक्ति जौटकर कभी परलोक के समाचार सुनाने के लिए नहीं आते। ( २ ) धर्मात्मा धास्त्रिकों को भी मरने की इच्छा नहीं होती। यदि इस लोक में पुण्यसंभार का फल स्वर्ग तथा आनन्द प्राप्त करना है तो क्यों धर्मात्मा पुरुष अपनी मृत्यु की कामना नहीं करता ? ( ३ ) मृतक शरीर से जीव के जाने का कोई भी चिह्न नहीं मिलता। मरते समय उसकी देह से जीव को निकलते हुए किसी ने नहीं देखा; जीव के निकल जाने से शरीर हलका नहीं हो आता, प्रत्युत वह पहिले से भी भारी बन बैठता है। इस तर्क के मूल पर वह अनेक दार्शनिक को चुनौती देता फिरता था। एक बार उसे गौतम के शिष्य ( आचक ) श्रवण कुमार काश्यप से उसी नगर में भेंट हुई। काश्यप ने उसकी युक्तियों को खरी हाँ सुन्दरता से खण्डन कर परलोक की सत्ता, पुण्यापुण्यकर्मों का फल तथा जीव की शरीर से भिन्नता का प्रतिपादन किया। बुद्ध का यही मत है। बुद्ध समझते थे कि भौतिकवाद का अवलम्बन उनके ब्रह्मचर्य तथा समाधि के लिए निताम्न प्रतिबन्धक है। एक अवसर पर इसीलिए उन्होंने कहा—'वही जीव है, वही शरीर है' = दोनों एक हैं, ऐसा मत होने पर ब्रह्मचर्य वास नहीं हो सकता। 'जीव दूसरा है, शरीर दूसरा है' ऐसा मत होने पर भी ब्रह्म चर्यवास नहीं हो सकता।

इस सामिप्राय कथन का तात्पर्य यह है कि भौतिकवादी और

१ दीर्घनिकाय ( दि० अ० ) पृ० २००-२०६।

२ अंगुत्तर निकाय है

अनात्मवादी के लिए अक्षय्य वास —साधु जीवन की युक्तिमत्ता ठीक नहीं उतरती। साधुजीवन बिताने की इच्छा सभी मनुष्य करता है जब उसे परलोक में शोभन फल पाने का हृदय निश्चय होता है। परन्तु भौतिकवादी परलोक को मानता ही नहीं। अतः उसके लिए साधुजीवन व्यर्थ है। आत्मा को निश्चय, शाश्वत मानने वाले व्यक्ति के लिए भी यह व्यर्थ है, क्योंकि शाश्वत आत्मा में साधु जीवन के अनुष्ठान से किसी प्रकार का संशोधन नहीं किया जा सकता। ऐसी दशा में अनात्मवादी बुद्ध भौतिकवाद के पक्ष के विरोधी थे तथा आस्तिकवाद के कट्टर समर्थक थे। उनकी आचार शिक्षा की यही दार्शनिक भित्ति है। इस प्रकार होनमान के दार्शनिक तत्त्वों के अनुशीलन करने से स्पष्ट प्रतीत होता है कि उसे चार सिद्धान्त मान्य थे — (क) प्रसीत्य समुत्पाद, (ख) अनात्मवाद, (ग) अनिश्चरवाद तथा (घ) अभौतिकवाद। ये तत्त्व बौद्ध धर्म के प्रतिष्ठा पीठ हैं।

---

# द्वितीय खण्ड

## ( धार्मिक-विकास )

आलम्बनमहत्त्वं च प्रतिपद्येर्वोस्तथा ।

ज्ञानस्य वीर्यारम्भस्य उपाये कौशलस्य च ॥

उदागममहत्त्वञ्च महत्त्वं बुद्धकर्मणः ।

एतन्महत्त्वयोगाद्धि महायानं निश्चयते ॥

असंग — महायान सुत्रालंकार ११/५६-६०



## अष्टम परिच्छेद

(क) निकाय तथा उनके मत

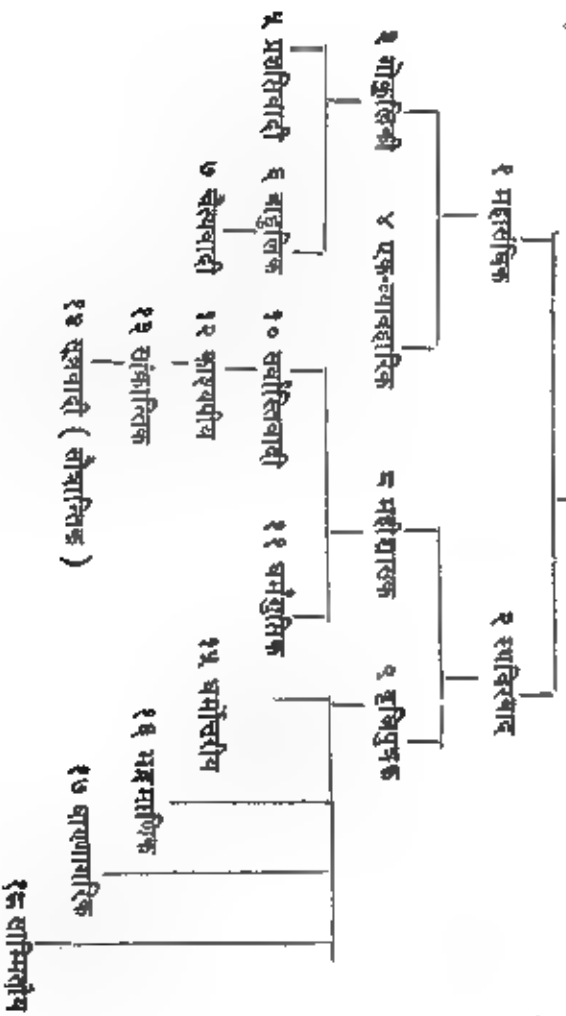
अशोककालीन ये बौद्ध सम्प्रदाय अष्टादश निकाय के नाम से बौद्ध ग्रन्थों में खूब प्रसिद्ध हैं। 'निकाय' का अर्थ है सम्प्रदाय। इन निकायों के अनुयायियों का भारत के भिन्न भिन्न प्रान्तों में आधिपत्य था। बहुत शताब्दियों तक इनकी प्रभुता बनी रही। इन निकायों के अलग अलग सिद्धान्त थे जो कालान्तर में विलुप्त हो गये परन्तु उनके बहलेख पाँचों के बौद्ध ग्रन्थों में ही नहीं, प्रत्युत ब्राह्मणग्रन्थों में भी पाये जाते हैं। परन्तु इन निकायों के नाम, स्थान तथा पारस्परिक सम्बन्ध के विषय में बौद्ध ग्रन्थों में ऐकमत्य दृष्टिगोचर नहीं होता। कथा वस्तु<sup>१</sup> की रचना का उद्देश्य यही था कि इन निकायों के सिद्धान्तों की समीक्षा स्थविरवादी मत की दृष्टि से की जाय। भोगलिपुत्र तिस्र ( वि० पू० तृतीय शतक ) ने इस महत्वपूर्ण ग्रन्थ की रचना कर प्राचीन मतों के रहस्य तथा स्वरूप के परिचय देने का महनीय कार्य किया है। आचार्य वसुमित्र ने 'अष्टादश निकाय शास्त्र'<sup>२</sup> की रचना कर इन निकायों के सिद्धान्तों का विशद वर्णन किया है। दोनों ग्रन्थकारों की दृष्टि में भेद है। तिस्र येशवादी है तथा वसुमित्र सर्वोत्तिवादी। दृष्टि की भिन्नता के कारण आलोचना का भेद होना स्वाभाविक है, परन्तु दोनों में प्रायः एकसमान सिद्धान्तों का ही निर्देश किया गया है जिससे इन सिद्धान्तों की क्यालि तथा प्रामाणिकता के विषय में किसी प्रकार का संदेह नहीं रह जाता।

१ तिस्र की रचना होने पर भी कथावस्तु का इतना आदर है कि वह त्रिपिटक के अन्तर्गत माना जाता है। इसका उपादेय अंग्रेजी अनुवाद लश्चन की पाली टेक्स्ट सोसाइटी ने प्रकाशित किया है।

२ इस ग्रन्थ का मूल संस्कृत उपलब्ध नहीं, परन्तु चीनी भाषा में इसका अनुवाद उपलब्ध है जिसका अंग्रेजी में अनुवाद जापानी विद्वान् प्रो० मसुदा ने किया है। द्रष्टव्य 'एशिया मेजर' भा. ९, (१९२५)

‘कथावस्तु’ को अट्ठकथा के अनुसार इन अष्टादश भिक्तियों का विभाजन इस प्रकार से था—

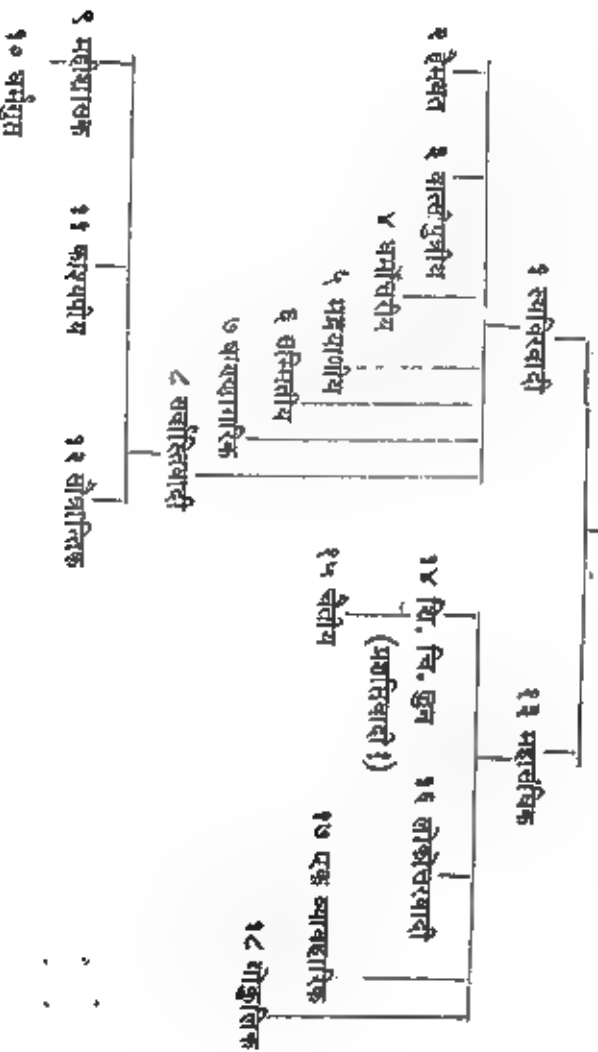
### बुद्ध सेव



बौद्ध दर्शन

चीन भाषा में बहुतवर्तित भवत्य धनुमित्र-प्रणीत 'अष्टादश तिकाय' ग्रन्थ के अनुसार यह प्रकार्य भाषा-  
 भेद इस प्रकार है :-

बुद्ध-धर्म





इन अष्टादश निकायों की उत्पत्ति अशोक से पहिले ही हो चुकी थी। पर इनके बाद इस साम्प्रदायिक मतभेद का प्रवाह रुका नहीं, अन्धक सम्प्रदाय की उप-शाखायें तथा बुद्धि होती ही रही। 'कथावस्तु' में इन अवान्तर तथा अपेक्षाकृत भवीन मतों के भी सिद्धान्तों का वर्णन मिलता है। उदाहरणार्थ चैत्यवादी सम्प्रदाय से आन्ध्रभृत्य राजाओं के राज्य में विस्तार पानेवाले 'अन्धक' सम्प्रदाय की उत्पत्ति हुई। आन्ध्रभृत्यों की राजधानी धान्यकटक (जिला गुन्टूर का 'धरणीकोट' नगर) इस सम्प्रदाय का केन्द्रस्थल था। इसी अन्धक सम्प्रदाय से ईसवी पूर्व प्रथम शताब्दी में चार अन्य सम्प्रदायों का जन्म हुआ—पूर्वशैलीय, अपरशैलीय, राजगिरिक तथा सिद्धार्थक। धान्यकटक का प्रधान स्वरूप ही महाचैत्य के नाम से प्रसिद्ध था। इसी कारण वहाँ का सम्प्रदाय 'चैत्यवादी' कहलाया। 'राजगिरिक' तथा 'सिद्धार्थक' नामकरण के कारण का पता नहीं चलता, परन्तु 'पूर्वशैलीय' तथा 'अपरशैलीय' सम्प्रदाय धान्यकटक के पूर्व तथा पश्चिम में होनेवाले दो पर्वतों के ऊपर स्थित विहारों के कारण इन नामों से अभिहित हुये हैं। इसका पता हमें भोटिया-ग्रन्थों से चलता है। राजगिरिक भी अन्धक सम्प्रदाय के अन्तर्भुक्त थे परन्तु आन्ध्र देश में इनका केन्द्र 'राजगिरि' कहाँ था? यह नहीं कहा जा सकता। 'कथावस्तु' में इनके एगारह सिद्धान्तों का क्षयबल किया गया है जिनमें से आठ इनके तथा सिद्धार्थकों के एकसमान हैं। अतः इन दोनों का आपस में सबन्ध रखना अनुमानसिद्ध है। सिद्धार्थक के नामकरण का तो पता नहीं चलता, परन्तु इनके सिद्धान्तों की समानता बतलाती है कि या तो एक दूसरे से निकला था या दोनों का उद्गम स्थान एक ही था। ये चारों ही अन्धक निकाय आन्ध्रसम्राटों के समय में बहुत ही उन्नत दशा में थे। आन्ध्र राजा तथा उनकी रानियाँ बौद्धधर्म

में विशेष अनुराग रखती थीं, इसी कारण आन्ध्रदेश अनेक भ्रष्टाचारियों तक बौद्ध धर्म का कीड़ास्थल रहा है।

इन्हीं 'अन्धक निकायों' का परिनिष्ठित विकसित रूप 'महायान' है। महासंघिकों ने जिस सिद्धान्तों को लेकर अपना सम्प्रदाय स्वविरवादियों से पृथक् किया इन्हीं सिद्धान्तों का अन्तिम विकास महायान सम्प्रदाय में हुआ। यान का अर्थ है मार्ग और महा का अर्थ है बड़ा। अतः महायान का अर्थ हुआ बड़ा या श्रेष्ठ मार्ग प्रशस्त मार्ग। इस मत के अनुयायियों का कहना है कि जीव को परम लक्ष्य तक पहुँचाने में यही मार्ग सबसे अधिक सहायक है। स्वविरवाद अन्तिम लक्ष्य तक नहीं पहुँचाता। इसीलिये उसे 'हीनयान' संज्ञा दी गयी। हीनयान से महायान की विशेषता अनेक बिन्दुओं में स्पष्ट है। अपनी इन्हीं विशेषताओं के कारण इस मत के अनुयायी अपने को महायानी — अर्थात् प्रशस्त मार्गवाला — कहते थे :—

( १ ) बोधिसत्त्व की कल्पना—हीनयान मत के अनुसार अर्हत् पद की प्राप्ति ही भिक्षु का परम लक्ष्य है। निर्माण प्राप्त कर लेने पर भिक्षु क्लेशों से रहित होकर आत्म-प्रतिष्ठित हो जाता है। वह जगत् का उपकार कर नहीं सकता। परन्तु बोधिसत्त्व महाभैरी और कल्याण से सम्पन्न होता है। उसके जीवन का लक्ष्य ही होता है जगत् के प्रत्येक प्राणी को क्लेश से मुक्त करना तथा निर्वाण में प्रतिष्ठित करना।

( २ ) त्रिकाय की कल्पना—धर्मकाय, संभोगकाय और निर्माणकाय—ये तीनों काय महायान को मान्य हैं। हीनयान में बुद्ध का निर्माण काय ही अभीष्ट है। वे लोग धर्मकाय की भी कल्पना किसी प्रकार मानते थे। परन्तु हीनयानी धर्मकाय से महायानी धर्मकाय में विशेष अन्तर है।

( ३ ) दशभूमि की कल्पना—हीनयान के अनुसार अर्हत् पद की

प्राप्ति तक केवल चार भूमियाँ हैं—( १ ) श्रोतपथ ( २ ) सकृदागामी ( ३ ) अनन्तागामी तथा ( ४ ) अर्हत् । परन्तु महायान के अनुसार निर्वाण की प्राप्ति तक दशभूमियाँ होती हैं । ये सोपान की तरह हैं । एक के पार करने पर साधक दूसरे में प्रवेश करता है ।

( ४ ) निर्वाण की कल्पना—हीनयानी निर्वाण में शेषशायण का ही अपनयन होता है । परन्तु महायानी निर्वाण में शेषशायण का भी अपसारण होता है । एक दुःखाभाव रूप है, तो दूसरा आनन्द रूप है ।

( ५ ) भक्ति की कल्पना—हीनयान मार्ग विषकूल ज्ञानप्रधान मार्ग है । बुद्ध के अष्टाङ्गिक मार्ग पर चलना ही उसका धर्म लक्ष्य है । परन्तु महायान में भक्ति का पर्याप्त स्थान है । बुद्ध साधारण मानव न होकर लोकोत्तर पुरुष थे । उनकी भक्ति करने से ही मानव इस दुःखबहुल संसार से पार जा सकता है । भक्ति को प्रभय देने के कारण ही महायान के समय में बुद्ध की भूमियों का निर्माण होने लगा । अतः महायान के कारण बौद्धकला—चित्रकला तथा मूर्तिकला—की विशेष उन्नति हुई । गुप्तकाल में बौद्धकला के विकास का यही प्रधान कारण है ।

इन्हीं उपर्युक्त महायान सम्प्रदाय की विशेषताओं का विस्तृत विवेचन आगे चलकर किया जायेगा ।

( ख ) निकायों के मत

( १ ) महासंघिक का मत

अष्टादश निकायों के मतों के उल्लेख की यहाँ आवश्यकता नहीं । केवल दो प्रधान मतों का विवरण यहाँ दिया जाता है । सूक्ष्म बौद्धसंघ से अलग होनेवाला यही पहला सम्प्रदाय था । वैष्णवी की द्वितीय संगीति ( सभा ) के समय में ही ये लोग अलग हो गये और कौशांबी में जाकर दस सहस्र भिक्षुओं के संघ के साथ अपने सिद्धांतों

की वृष्टि करने के लिये इन्होंने अलग सभा की। स्थविरवादी कट्टरपन्थी थे परन्तु महासंघिक विनय के कठिन नियमों में संशोधन कर साधारण लोगों के लिये अनुकूल बनाने के पक्ष में थे। इनके विनयविषयक सिद्धान्तों के विषय में हमें कुछ भी नहीं कहना है। घाजकल की दृष्टि से उनका संशोधन विशेष महत्त्व का नहीं प्रतीत होता। परन्तु उनका बुद्ध और धर्म विषयक सिद्धान्त पर्याप्त महत्त्वपूर्ण है। सिष्य तथा वसुभिन्न दोनों ने दृष्ट सिद्धान्तों का सम्बन्ध स्पष्ट करने किया है। यहाँ इनके कतिपय प्रसिद्ध सिद्धान्तों का ही संक्षेप करना पर्याप्त होगा।

महासंघिकों का यह सर्वमान्य सिद्धान्त था कि बुद्ध मनुष्य नहीं थे अपि तु लोकोत्तर थे। उनका धारण अनात्मत्व (विशुद्ध, दोष रहित) धर्मों से रक्षित था। अतः वे निद्रा तथा स्वप्न इन दोनों भावों (१) बुद्ध की से विमुक्त थे। वे अपरिमित रूपकाय को धारण कर सकते थे अर्थात् उनमें इतनी शक्ति थी कि वे अपनी इच्छानुसार अभाणित भौतिक शरीरों को एक साथ ही धारण कर सकते थे। उनका एक अपरिमित था तथा उनकी आयु भी असंख्य थी। वे अवान्तर भाँसे बुद्ध के लोकोत्तर होने से स्वतः सिद्ध हैं।

२—बुद्ध ने जिन सूत्रों का उपदेश दिया है वे स्वतः परिपूर्ण हैं। बुद्ध ने धर्म को छोड़कर अन्य किसी बात का उपदेश दिया ही नहीं। अतएव उनकी शिक्षा परमार्थ सत्य के विषय में है; व्यावहारिक सत्य के विषय में नहीं। परमार्थ सत्य शब्दों के द्वारा अवर्णनीय है। प्राप्ति विधियों में ही सभी शिक्षाओं व्यावहारिक सत्य के विषय में हैं, परमार्थ के विषय में नहीं।

३—बुद्ध की भौतिक शक्तियों की दृष्टा नहीं। वे जितनी चाहें उतनी शक्तियाँ एक साथ प्रकट कर सकते हैं।

४—धम्मकों का कहना है कि बुद्ध और अर्हत् दोनों एक कोटि में

नहीं रखे जा सकते। दोनों में दस प्रकार के 'बल' होते हैं<sup>१</sup>। मन्तर इतना ही है कि बुद्ध 'सर्वाकारण' हैं अर्थात् उनका ज्ञान प्रत्येक वस्तु के विषय में विस्तृत व्यापक तथा परिपूर्ण होता है परन्तु अर्हत् का ज्ञान एकाग्र और अपूर्ण होता है।

बोधिसत्त्व संसार के प्राणियों को धर्म का उपदेश करने के लिये स्वतः अपना स्वतन्त्र इच्छा से जन्म ग्रहण करते हैं। जातकों को कथाओं में इस सिद्धान्त का पर्याप्त परिचय मिलता है तथा महायान के (२) बोधि-सत्त्व की कल्पना प्रमुख भाष्यार्थ शान्तिदेव ने 'शिक्षा समुच्चय' तथा 'धर्मव्याख्यान' में इसका अच्छी-भाँति वर्णन किया है। बोधिसत्त्वों को मातृ-गर्भ में अणु के आनावस्थाओं को पार करने की आवश्यकता नहीं होती। प्रसूत वे स्वतः इस्त्री के रूप में माता के गर्भ में प्रवेश करते हैं और उसी रात को दाहिने तरफ से निकलकर जन्म ग्रहण कर लेते हैं। बोधिसत्त्व की यह कल्पना नितान्त नवीन है। परन्तु स्वविरादी इसमें तनिक भी विश्वास नहीं करते<sup>२</sup>।

अर्हत् के स्वरूप लेकर भी महासंघिकों ने पर्याप्त भाड़ोड़ना की है।

१ दस प्रकार के बल से समन्वित होने के कारण ही बुद्ध का नाम 'दशबल' है। दशबलों के नाम ये हैं—

( १ ) स्थानास्थानं वेत्ति ( २ ) सर्वत्र गामिनीं च प्रतिपदं वेत्ति ।  
 ( ३ ) नानावासुकं लोकं विन्दति ( ४ ) अभिमुक्तिनानात्वं वेत्ति ।  
 ( ५ ) परपुरुषचरितकुशलानि वेत्ति ( ६ ) कर्मबलं प्रति जानन्ति शुभाशुभम् ( ७ ) क्लेश व्यवदानं वेत्ति, ध्यानसमापत्तिं वेत्ति ( ८ ) पूर्वनिवासं वेत्ति ( ९ ) परिशुद्धादिव्यनयना भवन्ति । ( १० ) सर्वक्लेश विनाशं प्राप्नोन्ति । महावस्तु पृ० १५६-१६० । ये ही दशबल इसी रूप में कथावस्तु और मज्झिमनिकाय में भी उपलब्ध हैं ।

२ कथावस्तु ४।८, १२।५, १३।४ ।

शेरवादियों के अनुसार अर्हत् ही प्रत्येक व्यक्ति का महनीय भावार्थ है

(३) अर्हत् जिमकी प्राप्ति के लिये हर साधक को सर्वथा प्रयत्नशील होना चाहिये। परन्तु यह सिद्धान्त नवीन मतवालों को का स्वरूप पसन्द नहीं था। इनके अनुसार (क) अर्हत् दूसरों के द्वारा लुभाया जा सकता है। (ख) अर्हत् होने पर भी उसमें भ्रम रहता है। (ग) अर्हत् होने पर भी उसे संशय और संदेह होते हैं। (घ) अर्हत् दूसरों की सहायता से ज्ञान प्राप्त करता है। अर्हत् विषयक इन चारों विचारों का खण्डन शेरवादी तिस्स ने 'कथावस्तु' में किया है।

स्रोतःपत्र साधक अपने मार्ग से पथुत होकर पराङ्मुख होता है परन्तु अर्हत् कभी अपने मार्ग से पथुत नहीं होता। एक बार अर्हत् पद की प्राप्ति होने पर वह सदा ही पदस्थ (स्थिर) रहता है। वह कभी भी अपदस्थ नहीं हो सकता।

(४) स्रोतःपत्र  
इन्द्रियों का रूप केवल सौतिक है। वे केवल सांस्कारिक हैं। भ्रम इन्द्रिय न तो विषयों को देखती है और श्रोत्र इन्द्रिय विषयों को सुनती है। इन्द्रियाँ अपने विषयों को ग्रहण करती ही नहीं। यह सिद्धान्त वसुमित्र के ग्रन्थ के आधार पर है परन्तु 'कथावस्तु' में तो महासंघिकों की इन्द्रियविषयक कल्पना ठीक इससे विपरीत दी गयी है।

(५) इन्द्रिय  
सर्वोत्तिवादियों ( जो स्थविरवादियों की ही उपशाखा हैं ) के अनुसार असंस्कृत धर्म तीन हैं (क) आकाश (ख) प्रतिसंख्याननिरोध (ग) अप्रतिसंख्याननिरोध। परन्तु महासंघिकों के अनुसार असंस्कृत धर्म इनकी संख्या ६ है। तीन तो यही हैं, चार आरूप्य हैं— (१) आकाशानन्त्यायतन। (२) विज्ञानानन्त्यायतन। (३) भक्किञ्चिनायतन (४) नैवसंज्ञानासंज्ञायतन तथा दो धर्म अन्य भी हैं।

१ महासंघिक मत के सिद्धान्त के लिये देखिये—

## (२) सम्मितीय सम्प्रदाय

सम्मितीयों का प्रसिद्ध नाम चासीपुत्रीय है। यह धेरवाद की ही उपशाखा है जो कि अशोक से पूर्व में ही मूल शाखा से अलग हो गयी थी। हर्षवर्धन के समय में इस सम्प्रदाय की विशेष प्रभावना थी। इसका पता तत्कालीन चीनी यात्रियों के विवरणों से मिलता है। इस सम्प्रदाय की प्रधानता पश्चिम में सिन्धु प्रान्त में तथा पूर्व में बङ्गाल में थी। इनके अपने विशिष्ट सिद्धान्त थे परन्तु इनके पुद्गल के सिद्धान्त ने अन्य सिद्धान्तों को दबा दिया। महायान दार्शनिकों (विशेषकर उद्योतकर और चाचस्पति) ने सम्मितीयों के पुद्गलवाद का खदेख अपने ग्रन्थों में किया है। इस सिद्धान्त की महत्ता का परिचय इसी बात से लग सकता है कि बसुबन्धु ने अपने अभिधर्मकोष के अन्तिम परिच्छेद में पुद्गलवाद का विस्तृत खण्डन किया है तथा स्थित ने 'कथावस्तु' में खण्डन करने के लिये सर्वप्रथम इसी भक्त को खिया है।

सम्मितीयों ने लोकानुभव की परीक्षा कर यह परिणाम निकाला है कि इस शरीर में 'अहं' इस प्रकार की एकाकार प्रतीति लक्षित होती है जो अणिक न होकर विरस्थायी है। यह प्रतीति पञ्चस्कन्धों के सहारे उत्पन्न नहीं की जा सकती। कोई भी पुरुष केवल एक ही व्यक्ति के रूप में कार्य करता है या सोचता है, पॉष विभिन्न वस्तुओं के रूप में नहीं। अनुस्य के गुण (जैसे स्रोतापवृत्त) भिन्न-भिन्न जन्मों में भी एक ही रूप से अनुस्यूत रहते हैं। इन घटनाओं से हमें बाध्य होकर मानना पड़ता है कि पञ्चस्कन्धों के अतिरिक्त एक नवीन मानस व्यापार विद्यमान है जो अहभाव का आश्रय है तथा एक

जन्म से दूसरे जन्म में कर्मों के प्रवाह को अविच्छिन्न रूप से बनाये रहता है। स्कन्धों के परिवर्तन के साथ ही साथ मानस व्यापार भी बचकता रहता है। अतः इन पञ्चस्कन्धों के द्वारा ही अतीत जन्म तथा उसके घटनाओं की स्मृति की व्याख्या मकी-भौति नहीं हो सकती। अतः बाध्य होकर सम्मिलीयों ने एक छठे (षष्ठ) मानस व्यापार की सत्ता भङ्गी-कार की। इसी मानस व्यापार का नाम 'पुद्गल' है। यह पुद्गल स्कन्धों के साथ ही रहता है। अतः निर्वाण में जब स्कन्धों का निरोध हो जाता है तब पुद्गल का भी उपशम भवश्यकारी है। यह पुद्गल न तो संस्कृत कहा जा सकता है और न असंस्कृत। पुद्गल स्कन्धों के समान क्षणिक नहीं है। अतएव इसमें संस्कृत धर्मों का गुण विद्यमान नहीं रहता। पुद्गल निर्वाण के समान न तो अपरिवर्तनीय है और न नित्यस्थायी है। इसलिये उसको असंस्कृत भी नहीं कह सकते। इस सिद्धान्त का प्रतिपादन वसुमित्र ने इन शब्दों में किया है—

( १ ) पुद्गल न तो स्कन्ध ही है और न स्कन्ध से भिन्न है। स्कन्धों, आयतनों तथा धातुओं के समुदाय के लिये पुद्गल शब्द का व्यवहार किया जाता है।

( २ ) धर्म पुद्गल को छोड़ करके जन्मान्तर ग्रहण नहीं कर सकते। जब वे जन्मान्तर ग्रहण करते हैं तो पुद्गल के साथ ही करते हैं।

१ चेरवादी और सर्वास्तिवादी दोनों ने बड़े विस्तार तथा गम्भीरता के साथ इस मत का खण्डन किया है। द्रष्टव्य—चेरवास्की—सोल थ्योरी आफ़ बुधिष्ट्स ( पिक्टर्सवर्ग १९१८ )। कथावस्तु का प्रथम परिच्छेद। यह पुद्गल सम्मिलीयों का विशिष्ट मत था परन्तु भद्रयानिक, धर्मगुप्त तथा संक्रान्तिवादी सम्प्रदाय के अनुयायी लोग भी इस व्यक्तिकी सत्ता को स्वीकार करते हैं। वे कहते हैं कि यह व्यक्ति अनिर्वचनीय रूप है। न तो पञ्चस्कन्धों के साथ इसका तादात्म्य है और न भेद।



वसुमित्र ने पुद्गलवाद के अतिरिक्त अन्य कई सिद्धान्तों का वर्णन किया है। वे नीचे दिये जाते हैं। (क) पञ्चविज्ञान न तो राग उत्पन्न करते हैं और न विराग। (ख) विराग उत्पन्न करने के लिये साधक को संयोजनों को छोड़ना पड़ता है। दर्शन सिद्धान्त मार्ग में रहने पर संयोजनों का नाश नहीं होता, प्राप्युक्त साधना मार्ग में पहुँचने पर इन संयोजनों का नाश अवश्यभावी है।

१ सम्मत्तीयों के सिद्धान्त के लिये द्रष्टव्य

डा० पुर्से—इन्साइक्लोपिडिया आफ रिलिजन एण्ड एथिक्स  
भाग ११ पृ० १६८-६९।

इ० हि० का० भाग १५ पृ० ६०-१००।

२ अष्टादश निकायों में महत्त्वपूर्ण होने के कारण केवल दो ही निकायों का वर्णन दिया गया है। अन्य निकायों के वर्णन के लिये देखिये—

—कथावत्थु के अंग्रेजी अनुवाद की भूमिका पृ० ११-२०  
( पाली टेक्स्ट सोसाइटी )

# नवम परिच्छेद

## महायान सूत्र

### (सामान्य इतिहास)

महायान संग्रहाय का अपना विशिष्ट त्रिपिटक नहीं है और यह हो भी नहीं सकता, क्योंकि महायान किसी एक सम्प्रदाय का नाम नहीं है। इसके अन्तर्भूत अनेक सम्प्रदाय हैं जिनके दार्शनिक सिद्धान्तों में अनेकतः पार्यन्त है। हेनसांग ने अपने ग्रन्थ में अधिस्तत्त्वपिटक का नामोक्तेय किया है और महायान के अनुसार चित्तपिटक और अभिधम्म पिटक का भी निर्देश किया है। परन्तु यह कल्पित नाम प्रतीत होता है। किसी एक विशेष त्रिपिटक का नाम नहीं। नेपाल में नव ग्रन्थ विशेष आदर तथा श्रद्धा की दृष्टि से देखे जाते हैं। इन्हें नवधर्म के नाम से पुकारते हैं। यहाँ धर्म से अभिप्राय धर्मपर्याय (धार्मिक ग्रन्थों) से है। इन ग्रन्थों के नाम हैं—(१) अथ साहसिकः प्रज्ञापारमिता। (२) सद्धर्म पुण्डरीक (३) अजित निस्तर (४) लंकावतार सूत्र (५) सुवर्ण-प्रभास (६) गण्डव्यूह (७) तथागत गुह्यक अथवा तथागत गुह्यज्ञान (८) समाधिराल (९) दशभूमिक अथवा दशभूमेस्वर। इन्हें 'त्रैपुल्य-सूत्र' कहते हैं जो महायान सूत्रों की सामान्य संज्ञा है। ये ग्रन्थ एक सम्प्रदाय के नहीं हैं और न एक समय की ही रचनाएँ हैं। सामान्य रूप से इनमें महायान के सिद्धान्तों का प्रतिपादन है। एतावता नेपाल में इन ग्रन्थों के प्रति महती आस्था है। महायान के मूल सिद्धान्तों के प्रतिपादक अनेक सूत्र इन ग्रन्थों से अतिरिक्त भी हैं। इन सूत्रों में से महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों का संक्षिप्त परिचय यहाँ दिया जायेगा। इन्हीं सूत्रों के सिद्धान्तों को ग्रहण कर पिछले दार्शनिकों ने अपने प्रामाणिक ग्रन्थों में विस्तारपूर्वक विवेचन किया है। अतः इन सूत्रों की परम्परा से

परिचय पाना बौद्ध-दर्शन के जानकारी के लिये नितान्त आवश्यक है ।

### ( १ ) सद्धर्म-पुण्डरीक

अष्टिप्रवर्ण महायान के विविध आकार के परिचय के निमित्त इस सूत्र का अध्ययन नितान्त आवश्यक है । ग्रंथ का नामकरण विशेष सार्थक है । पुण्डरीक (श्वेतकमल) पवित्रता तथा पूर्णता का प्रतीक माना जाता है । जिस प्रकार मलिन पद से उत्पन्न होने पर भी कमल मलिनता से स्पष्ट नहीं होता, वसी प्रकार बुद्ध जगत् में उत्पन्न होकर भी इसके प्रपञ्च तथा क्लेश से सर्वथा अस्पृष्ट हैं । इस महत्त्वशाली सूत्र का मूल संस्कृत रूप प्रकाशित है । जिसमें ग्रन्थ के साथ अनेक गाथायें संस्कृत में दी गई हैं । सूत्र काफी बड़ा है । इसमें २७ अध्याय या 'परिवर्त' हैं ।

चीनी भाषा में इसके छ अनुवाद किये गये थे जिनमें आज केवल तीन ही अनुवाद उपलब्ध होते हैं । इसका मूलरूप प्रथम शताब्दी में संकलित किया गया था, क्योंकि नागार्जुन ( द्वितीय शतक ) ने इसे अपने ग्रंथ में उद्धृत किया है । चीनी में प्रथम अनुवाद २५५ ई० में किया गया था जो उपलब्ध नहीं है । उपलब्ध अनुवाद तीन हैं—धर्म-रत्न ( २८६ ई० ), कुमारजीव ( ४०० ई० के आसपास ), ज्ञानगुप्त तथा धर्मगुप्त ( ६०३ ई० ) । इन अनुवादों की तुलना करने पर ग्रन्थ के आन्तरिक रूप का परिचय मज्झि-मोत्ति चलता है । नञ्जियों का कथन है कि इसी सूत्र के समान एक अन्य ग्रंथ भी है—'सद्धर्मपुण्डरीक सूत्र शास्त्र' ( क्युबन्धुवर्णित ) जो दो बार चीनी भाषा में अनुवाद किया गया । बोधिरक्षि ( ५०८ ई० ) तथा इसी समय के पास रत्नमति ने इस

१ डा० कर्न तथा नञ्जिओ का संस्करण, लेनिनग्राद, १९०८ ।  
 बुद्धग्रन्थावली सं० १० ; बुर्नाफ का फ्रेंच अनुवाद पेरिस १८५२ ; कर्न का  
 अंग्रेजी अनुवाद Sacred Book of East भाग २१, १८८४ ।

असुबन्धु के ग्रंथ का चीनी में अनुवाद किया। 'सद्धर्म पुण्डरीक' के एक अंशका मंगोलियन भाषा में अनुवाद भी उपलब्ध है जिससे उत्तरी चीन में भी इस ग्रंथ के विशेष प्रभाव का परिचय चकता है। १

चीन तथा जापान के बौद्धों में यह सदा से धार्मिक शिक्षा के लिए प्रधान ग्रंथ माना गया है। इस ग्रंथ के ऊपर इन देशों में अनेक टीकायें तथा व्याख्यायें समय समय पर लिखी गईं। पूर्वोक्त अनुवादों में कुमारजीवका अनुवाद नितान्त लोकप्रिय है। इतिहास के कथनानुसार यह ग्रंथ इनके गुरु हुई-सो को बड़ा प्यारा था। साठ लाख के दीर्घ-जीवन में वे प्रतिदिन इसका पारायण किया करते थे। १२५२ ई० में निचिरेन के द्वारा स्थापित 'होक्के-शू' सम्प्रदाय का यही सर्वमान्य ग्रंथ है। चीन तथा जापान के 'तेनद्दई' सम्प्रदाय इसी ग्रन्थ को अपना आधार मानते हैं। पूर्वी तुर्किस्तान में भी इसको मान्यता कम न थी। वहाँ से उपलब्ध अंशों के पाठ नेपाल की प्रतियों से कहीं अधिक विश्वसनीय तथा विस्तृत हैं।

इस ग्रन्थ में नामा प्रकार की कहानियों के द्वारा महायान के सिद्धान्तों का प्रतिपादन है। जिस महायान का रूप इसमें इष्टिगोचर होता है वह उसका अवागमरकाजोन प्रौढ लोकप्रिय रूप है जिसमें मूर्तिपूजा, बुद्धपूजा, स्तूपपूजा आदि नामा पूजाओं का विपुल विधान मान्य है। 'भित्ति पर बुद्ध की मूर्ति बनाकर यदि एक फूल से भी उसकी पूजा की जाय, तो विद्विष-

१ बुद्धग्रन्थाली (संख्या १४, १९११) में मूल और जर्मन टिप्पणियों के साथ प्रकाशित। डा० नन्दिश्रो ने सद्धर्मपुण्डरीक का विशुद्ध संस्करण जापान से प्रकाशित किया है जिसमें अनेक नवीन हस्तलिखित प्रतियों का आधार लिया गया है।

२ द्रष्टव्य नन्दिश्रो की प्रस्तावना पृ० ३।

चित्त मूढ पुरुष भी करोड़ों बुद्धों का साक्षात् दर्शन कर लेता है।<sup>१</sup> बुद्ध अवतारी पुरुष ये। उनकी करोड़ों बोधिसत्त्व पूजा किया करते हैं और वे भी भानवों के कल्याणार्थ भुक्ति का उपदेश देते हैं। 'भमोज्जु बुद्धाय' इस मन्त्र के उच्चारण मात्र से मूढ पुरुष भी उत्तम अप्रबोधि प्राप्त कर लेता है (२।१६)। 'पुण्डरीक' का प्रभाव बौद्धकला पर भी विशेष रूप से पड़ा है।

### (२) प्रज्ञापारमिता सूत्र

महायान के सिद्धान्तसूत्रों में प्रज्ञापारमिता सूत्रों का स्थान विशिष्ट है। अथ सूत्र बुद्ध तथा बोधिसत्त्व के वर्णन तथा प्रशंसा से भोज्य प्रोत्त हैं, परन्तु प्रज्ञापारमिता सूत्रों का विषय दार्शनिक सिद्धान्त है।

परामिताओं की संख्या ६ हैं—ज्ञान, शोक, धैर्य, चौर्य, ध्यान और प्रज्ञा। इन धर्मों का वर्णन इन सूत्रों में उपलब्ध होता है, पर प्रज्ञा की पूर्णता का विवरण विशेष है। 'प्रज्ञापारमिता' का अर्थ है—सबसे उच्च ज्ञान। यह ज्ञान 'शून्यता' के विषय में है। संसार के समस्त धर्म (पदार्थ) प्रतिबिम्बमात्र हैं, उनकी वास्तव सत्ता नहीं है। इसी शून्यता का ज्ञान प्रज्ञा का महान् उत्कर्ष है। इन सूत्रों को प्राचीन मानना उचित है, इन सिद्धान्तों की व्याख्या नगार्जुन के ग्रंथों में मिलती है। १७१ ई० में

१ पुष्पेण चैकेन पि पूजयित्वा

आलेख भित्तौ सुगतानविम्बम्।

विज्ञितचिचा पि च पूजयित्वा

अनुपूर्वं द्रक्ष्यन्ति च बुद्धकोट्यः ॥

—२।१४

२ स्वविरवाद के अनुसार ये १० हैं—

दानं सीलं च नेकस्वमं पञ्चा-विरियं च एकचमं

सन्ति सत्त्वमधिरागं मेत्तूपेक्खाति ये इह।

एक प्रज्ञापारमिता सूत्र का अनुवाद चीनी भाषा में किया गया था, भक्तः इनकी प्राचीनता मान्य है।

प्रज्ञापारमिता सूत्रों के अनेक संस्करण चीनी, तिब्बती तथा संस्कृत में उपलब्ध होते हैं। वेपल की परम्परा के अनुसार सूत्र प्रज्ञापारमिता सवाल्लव 'श्लोकों' का या जिसका संक्षेप एक लाख, २५ हजार, १० हजार तथा ८ हजार श्लोकों में काळान्तर में किया गया था। दूसरी परम्परा बतलाती है कि मूल सूत्र ८ हजार श्लोकों का ही था। इसी में नई नई कहानियों तथा वर्णनों को जोड़कर इसका विस्तृत रूप प्रस्तुत किया गया। यही परम्परा ऐतिहासिक दृष्टि से विश्वसनीय तथा माननीय है। चीनी तथा तिब्बती सम्प्रदाय में अनेक संस्करण मिलते हैं। संस्कृत में उपलब्ध प्रज्ञापारमिता सूत्रों के संस्करण ये हैं—प्रज्ञापारमिता एक लाख श्लोकों की२ (शतसाहस्रिका) २५ हजार श्लोकों की (पञ्चविंशति साहस्रिका३), ८ हजार श्लोकों की (अष्टसाहस्रिका)४, २५ हजार

१ ये ग्रन्थ गद्य में ही हैं; केवल ग्रन्थ-परिमाण के लिए ३२ अक्षरों के 'श्लोक' में गणना करने की चाल है।

२ संस्करण निबिलिओयिका एंडिका (कलकत्ता) में प्रतापचन्द्र घोष द्वारा, १९०२-१४, परन्तु अपूर्ण। चीनी तथा खोदान की भाषाओं में इसके अनुवाद मध्य एशिया में उपलब्ध हुए हैं। द्रष्टव्य Hoernle—*Ms. Remains*.

३ कलकत्ता ओरियण्टल सीरीज (नं० २८) में डा० एन. दत्त के द्वारा सम्पादित, कलकत्ता १९३६। यह ग्रन्थ प्रज्ञापारमिता तथा मैत्रेयनाथकृत 'अभिषमयासंकार कारिका' के परस्पर सम्बन्ध को भलीभाँति प्रकट करता है।

४ निबिलिओयिका एंडिका, कलकत्ता (१८८८) में डा० राजेन्द्र लाल मिश्र के द्वारा सम्पादित। शान्तिदेव के शिष्यासमुच्चय में इसके उद्धरण मिलते हैं (द्रष्टव्य पृष्ठ ३६६)।

इन्कोलों की ( सार्धद्विप्राहसिका ), ७ सौ हजारों की ( सप्तशतिका ), वज्रच्छेदिका प्रज्ञापारमिता, अष्टपाक्षरी प्रज्ञापारमिता, प्रज्ञापारमिता-हृदयसूत्र २ ।

इन विविध संस्करणों के तुलनात्मक अध्ययन से यही प्रतीत होता है कि अष्टसाहसिका ही मूल ग्रंथ है जिसने अनेक अंशों के जोड़ने से बृहदाकार धारण कर लिया तथा अनेक अंशों को छोड़ कर समुदाय बन गया । इस ग्रंथ का प्रभाव माध्यमिक तथा योगाचार के आचार्यों पर बहुत अधिक रहा है । नागार्जुन ने शून्यता के तत्त्व की अर्ही से ग्रहण किया है । उन्हें इस तत्त्वका सहायक मानना ऐतिहासिक भूल है । नागार्जुन, असंग तथा वसुवन्धु ने इन प्रज्ञापारमिताओं पर कम्भी चौड़ी व्याख्यायें लिखी हैं जो शून्यसंस्कृत में उपलब्ध न होने पर भी चीनी तथा तिब्बती अनुवादों में सर्वथा सुरक्षित हैं ।

‘प्रज्ञापारमिता’ शब्द के चार भिन्न-भिन्न अर्थ होते हैं । दिङ्नाग ने इन अर्थों को ‘प्रज्ञापारमिता विषयार्थ’ को पहिली कारिका में दिया है—

प्रज्ञापारमिता ज्ञानमद्वयं च तथागतः ।

साध्यतादर्थ्ययोगेन ताच्छ्रान्धं ग्रन्थमार्गयोः ॥

दिङ्नाग का यह ग्रन्थ अभी तिब्बती अनुवाद में ही उपलब्ध है ।

१ मैक्समूलर के द्वारा सम्पादित तथा अनुवादित Sacred Books of East भाग ४६ द्वितीय खण्ड । इस ग्रन्थ के संस्कृत तथा खोटानो अनुवाद के समग्र अंश मध्यएशिया से डा० स्त्रहन को प्राप्त हुए हैं तथा अनुवाद के साथ सम्पादित भी किये गये हैं । द्रष्टव्य Hoernle-Ms. Remains पृ० १७६-१९५ तथा २१४-२८८ ।

२ इसका भी सम्पादन तथा अनुवाद वज्रच्छेदिका के साथ डा० मैक्समूलर ने किया है—द्रष्टव्य S. B. E. भाग ४९, २ खण्ड । तिब्बती अनुवाद का भी अंग्रेजी अनुवाद उपलब्ध है ।

परन्तु इस कारिका को आचार्य हरिभद्र ने अपने 'अभिसमयालंकाराकोक' नामक अभिसमय की टीका में उद्धृत किया है। इसके अनुसार महायान-मिता अद्वैत ज्ञान तथा बुद्ध के धर्मकाय का सूचक है। यही कारण है कि बौद्धधर्म के परमतत्त्व के प्रतिपादक होने के कारण इन सूत्रों पर बौद्धों की महती आस्था है। इसको वे लोग यही पवित्रता तथा पावनता की दृष्टि से देखते हैं और बौद्ध देशों के प्रत्येक मन्दिर में इस सूत्र की पोखियाँ रखी जाती हैं, पूजी जाती हैं तथा विपुल अर्द्धा की भाजन हैं।

### ( ३ ) गण्डव्यूह सूत्र

चीनी तथा तिब्बती त्रिपिटकों में 'बुद्धावतंसक' सूत्रों का उल्लेख महायान के सूत्रों की सूची में उपलब्ध होता है। इस सूत्र को आधार मान कर चीन में 'अवतंसक' मत की उत्पत्ति ५५७ ई० से ५८१ ई० के मध्य में हुई। जापान में 'केगन' सम्प्रदाय का मूल ग्रन्थ यही सूत्र है। यह सूत्र मूल संस्कृत में उपलब्ध नहीं होता, परन्तु 'गण्डव्यूह-महायान-सूत्र' इस अवतंसकसूत्र से सम्बद्ध प्रतीत होता है क्योंकि इस सूत्र के चीनदेशीय अनुवाद के साथ इसकी समानता पर्याप्त रूप से है। सुघन नामक एक युवक परमतत्त्व की प्राप्ति के निमित्त देश-विदेश घूमता है, नाना प्रकार के लोगों से शिक्षा पाता है, परन्तु अन्ततः मञ्जुश्री के अनुग्रह से वह परमार्थ की प्राप्ति करने में समर्थ होता है। शिक्षासमुच्चय में इस सूत्र से अनेक उद्धरण उपलब्ध होते हैं। इस सूत्र के अन्त में 'अज्ञकारी प्रणिधान गाथा' नामक ६३ दोहक सूत्रों में एक मनोरम स्तुति उपलब्ध होती है जिसमें महायान के सिद्धान्तों के अनुसार बुद्ध की अभिराम स्तुति की गई है।

---

१ इस सूत्र का प्रकाशन तथा सम्पादन डा० सुजुको ने नागाराजरी में जापान से १९३४ ई० में किया है। इवर बड़ोदा से भी G. O. S. में यह ग्रन्थ निकल रहा है।



## ( ४ ) दशभूमिक सूत्र

इस सूत्र को दशभूमिक या दशभूमेस्वर के नाम से पुकारते हैं। यह अवतंशक का ही एक अंश है। परन्तु प्रायः स्वतंत्र रूप से अधिकतर उपलब्ध होता है। इस सूत्र का विषय बुद्धत्व तक पहुँचने के लिए दशभूमियों का क्रमिक वर्णन है। बोधिसत्व वज्रगर्भ ने इस दशभूमियों का विशुद्ध वर्णन किया है। अन्य गद्य में है और प्रथम परिच्छेद में संस्कृत-भाषी शाखाएँ भी हैं। यह वषय महायान भक्त में अपना विशेष स्थान रखता है। इसी विषय को लेकर आचार्यों ने भी नए नए ग्रन्थों की रचना की है।

चीनी भाषा में इसके चार अनुवाद मिलते हैं जिनमें सबसे प्राचीन अनुवाद धर्मरक्ष का २६७ ई० में किया हुआ है। इसके अतिरिक्त कुमार जीव ( ४०६ ई० ), बोधिरक्षि ( ५००-५१६ ) और शीकधर्म ( ७८६ ई० ) ने चीनी भाषा में किया है। नागार्जुन ने इसके एक अंश पर 'दशभूमिक विभाषा शास्त्र' नामक व्याख्या लिखी थी जिसका भी चीनी अनुवाद कुमारजीव ने किया है। इसमें केवल आरम्भिक दो भूमियों का ही वर्णन है।

## ( ५ ) रत्नकूट

चीनी त्रिपिटक तथा तिब्बती कंजूर का 'रत्नकूट' एक विशेष अंश है। इसमें ४९ सूत्रों का संग्रह है जिनमें सुसावती प्यूह, अकोम्य प्यूह, मञ्जुश्री सुहृक्षेत्रगुण प्यूह, काश्यप परिवर्त तथा 'परिपृच्छा' नामक अनेक ग्रन्थों का विशेष कर समुच्चय है। संस्कृत में भी रत्नकूट अवश्य होगा। परन्तु आजकल वह उपलब्ध नहीं है। रत्नकूट के ग्रन्थ स्वतंत्र रूप से संस्कृत में भी यत्र तत्र उपलब्ध हैं। 'काश्यप परिवर्त' के मूल संस्कृत के

---

१ जान रादेर ने इसके मूल संस्कृत का संपादन तथा सप्तम भूमि वाले परिच्छेद का अंग्रेजी में अनुवाद किया है, हालैरड १९२६।

कुछ अंश खोटान के पास संरक्षित हुए हैं और प्रकाशित हुए हैं। इसका सबसे पहला अनुवाद १७८ ई०-१८४ ई० तक चीनी भाषा में हुआ था। इस ग्रन्थ में बोधिसत्व के स्वरूप का वर्णन तथा शून्यता का प्रतिपादन अनेक कथानकों के रूप में किया गया है। बुद्ध के प्रधान शिष्य-काश्यप—इस सूत्र के प्रवचनकर्ता है। इसीलिए इसका नाम 'काश्यप परिवर्त' है।

संस्कृत में सम्मिश्रित परिपृच्छाओं में 'राष्ट्रपाल परिपृच्छा' या राष्ट्र-परिपाल सूत्र अन्यतम हैं। इस सूत्र के दो भाग हैं। पहले भाग में बुद्ध ने बोधिसत्व के गुणों के विषय में राष्ट्रपाल के द्वारा किए गए प्रश्नों का उत्तर दिया है। दूसरे भाग में कुमार पुण्यरक्षित के चरित्र का वर्णन किया गया है।

### (६) समधिपराज सूत्र

इसका दूसरा नाम 'चन्द्रप्रदीप' सूत्र है। इस ग्रन्थ में चन्द्रप्रदीप (चन्द्रप्रभ) तथा बुद्ध का कयनोपक्रम है जिसमें समाधि के द्वारा प्रज्ञा के प्राप्त करने का उपाय बतलाया गया है। इस ग्रन्थ का एक अक्षर अक्ष पहले प्रकाशित हुआ था। इधर काश्मीर के उत्तर में गिलगित प्रान्त के एक स्तूप के नीचे से यह ग्रन्थ उपलब्ध हुआ है तथा काश्मीर नरेश की उदारता से कलकत्ते से प्रकाशित हुआ है१।

यह सूत्र अनेक दृष्टियों से महत्वपूर्ण माना जाता है। अश्वकोष ने साध्यभिक वृत्ति में तथा शान्तिदेव ने शिखासमुच्चय में इस ग्रन्थ से उद्धरण दिए हैं। इस ग्रन्थ में कनिष्क के समय में होनेवाली बौद्धसंगीति का संश्लेष है तथा १४८ ई० में इसका पहला चीनी अनुवाद प्रस्तुत किया गया था। इससे प्रतीत होता है कि प्रथम शताब्दी के अन्त में

१ इसका संस्कृत लेनिनग्राद के बुद्ध-ग्रन्थावली नं० २ में डा० फिनो के संपादकत्व में प्रकाशित हुआ है, १९०९।

२ गिलगित मैन्सक्रिप्ट—भाग २; कलकत्ता १९४०।

अथवा द्वितीय के आरम्भ में इस ग्रन्थ का संकलन किया गया ।

इसकी भाषा गाथा है जिसमें संस्कृत और प्राकृत का मिश्रण है । विषय वही है शून्यता । संसार के पदार्थ वस्तुतः एक ही हैं तथा समरूप हैं, यद्यपि वे अज्ञानी पुरुषों की दृष्टि में भिन्न-भिन्न तथा नाना प्रतीत होते हैं । सर्वधर्म-स्वभाव-समता का ज्ञान ही भव-प्रपञ्च से प्राणियों का उद्धार कर सकता है । इस सूत्र में पट् पारमिताओं में शील और दान को विशेष महत्त्व न देकर चान्ति पारमिता को ही सर्वमान्य ठहराया गया है । इसके अग्रास से प्राणियों को सर्वधर्मों की समता का ज्ञान प्राप्त होता है जो उन्हें बुद्ध के स्पृहणीय पद पर प्रतिष्ठित कर देती है । ग्रन्थ में ११ परिवर्त ( परिच्छेद ) हैं । इसका मूलरूप संक्षिप्त था किन्ता कि इसके प्रथम चीनी अनुवाद से पता चलता है । परन्तु धीरे-धीरे ग्रन्थ की क्लेशरुद्धि होने लगी और यह उपलब्ध सूत्र इसी परिवर्धित रूप में है ।

### ( ७ ) सुखावती ज्यूह

जिस प्रकार 'सद्धर्म पुञ्जरीक' में शान्ति मुनि तथा 'कारणव ज्यूह' में अवलोकितेश्वर की प्रचुर प्रशंसा उपलब्ध होती है, वसी प्रकार 'सुखावती ज्यूह' में 'अमिताभ' बुद्ध के सद्गुणों का विशिष्ट आलंकारिक वर्णन है । संस्कृत में इसके दो संस्करण मिलते हैं । एक बड़ा और दूसरा छोटा । दोनों में पर्याप्त अन्तर है । परन्तु दोनों अमिताभ बुद्ध के सुखमय स्वर्ग का वर्णन समभाष से करते हैं । जो मनु अमिताभ के गुणों के कीर्तन में अपना समय बिताते हैं, मरण-काल में अमिताभ के रूप और गुण का स्मरण करते हैं वे मृत्यु के अनन्तर इस आनन्दमय लोक में अग्रज होकर विहार करते हैं । इसी विषय पर इस सूत्र का विशेष जोर है । सुखावती की कल्पना महायान के मत में स्वर्ग की कल्पना है । यह वह आनन्दमय लोक है जहाँ काजों रत्न के वृक्ष बगाले हैं, सोने के कमल खिलते हैं, नदियों में स्वच्छ जल का प्रवाह कलकल

ध्वनि करता हुआ सदा बहता है। वहाँ अक्षरब्रह्म प्रकाश है। वहाँ पर उपपन्न होनेवाले जीव अलौकिक सद्गुणों से युक्ति रहते हैं और जिस सुख की वे कल्पना करते हैं उसकी प्राप्ति उन्हें इसी क्षण में हो जाती है। इस प्रकार महाभाभीय स्वर्ग की विनिष्ट कल्पना इस न्यूह का प्रमाण कल्प है।

सुखावती न्यूह की बृहती<sup>१</sup> के १२ अनुवाद चीनी भाषा में किए गये थे जिनमें ५ अनुवाद आक्षेपक उपलब्ध हैं। सबसे पहला अनुवाद १३७-१८९ ई० के बीच का है जिससे स्पष्ट प्रतीत होता है कि इस न्यूह की रचना द्वितीय शताब्दी के आरम्भ में हो चुकी थी। छठी के चीन अनुवाद चीनी भाषा में उपलब्ध हैं—कुमाराजीव का ( ४०२ ई० ), गुणभद्र का ( ४२०-४८० ) तथा हेनसांग का ( ६२० के लगभग )। इसी न्यूह से संबद्ध एक तीसरा भी सूत्र है जिसका नाम है अमितायु-ध्यानसूत्र, जिसमें अमितायु बुद्ध के ध्यान का विशेष वर्णन है। इसका संस्कृत मूल नहीं मिलता। चीनी अनुवाद ही उपलब्ध है। चीन और जापान के बौद्धों में इस न्यूह की भाव्यता है। वहाँ के बौद्धों के हृदय में बुद्ध के प्रति अन्धा अमाने में इस न्यूह में बड़ा भारी काम किया है। अमिताभ को जापानी में 'अमिद्' कहते हैं। इन दोनों देशों के बौद्धों का दृढ़ विश्वास है कि अमिद् की उपासना, ध्यान तथा जप से सुखावती की प्राप्ति अवश्य होगी। जापान में विशेषतः 'जोदोशू' तथा 'सिनशू' सम्प्रदाय के भक्तों की यह दृढ़ धारणा है। इस प्रकार सुखावती न्यूह का प्रभाव तथा महत्त्व ऐतिहासिक दृष्टि से बहुत ही अधिक है।

१ इसके दोनों संस्करण मैक्समूलर तथा जैन्जीओ के संपादकत्व में ब्राक्सफोर्ड से १८८३ में प्रकाशित हुए हैं। मैक्समूलर ने 'Sacred Book of the East' के भाग ४६ में इनका अनुवाद भी निकला है।

## ( ८ ) सुवर्णप्रभास सूत्र

महायान सूत्रों में यह नितान्त प्रसिद्ध है । सौभाग्यवश इसका मूल संस्कृत भी उपलब्ध है और आपाओ विद्वान् नन्जिओ ने नागराखरों में छापकर प्रकाशित किया है । इसके विपुल प्रभाव तथा कथासि की सूचना चीन तथा तिब्बत में किये गये अनेक अनुवादों से भकीर्णति मिलती है । चीन-भाषा में इस सूत्र का अनुवाद ५ बार किया गया था, जिनमें तीन अनुवाद आज भी उपलब्ध हैं—( १ ) धर्मरक्ष ( ४१२-४२६ ई० ) का अनुवाद सबसे प्राचीन है । इसमें केवल १८ परिच्छेद हैं । यह अनुवाद बहुत ही सरल तथा सुगम माना जाता है । ( २ ) परमार्थ ( ५४८ ई० ) का अनुवाद २२ परिच्छेदों में है, परन्तु यह नष्ट हो गया है । ( ३ ) वसोगुप्त ( ५६ शतक ) का २२ परिच्छेदों में यह अनुवाद भी उपलब्ध नहीं है । ( ४ ) पाओ क्यूई ( ५१७ ई० ) कृत अनुवाद, प्राचीन अनुवादों का नवीन संस्करण दो नये परिच्छेदों के साथ किया गया है । ( ५ ) ह्विसिंग ( ७३० ई० ) का अनुवाद ३१ परिच्छेदों में है । यह अनुवाद उस ग्रन्थ का है जिसे ह्विसिंग भारत से अपने साथ चीन ले गये थे । तिब्बत में भी इस सूत्र की प्रसिद्धि पर्याप्त मात्रा में थी, तभी तो वहाँ भी भिन्न-भिन्न शतान्धियों में रचित तीन अनुवाद आज भी उपलब्ध होते हैं । मंगोलिया देश की भाषा में भी ह्विसिंग के चीनी अनुवाद से इस ग्रन्थ का अनुवाद किया गया है २ । पूर्वी तुर्किस्तान से मूल ग्रन्थ के अनेक अंश यत्र तत्र उपलब्ध हुए हैं ।

---

१ नन्जिओ का नागरी संस्करण क्यो तो ( जापान ) से १६३१ ई० में प्रकाशित हुआ है ।

२ यह अनुवाद लेनिन ग्राड ( रूस ) की बुद्ध ग्रन्थावली ( म० सं० १७ ) में प्रकाशित हुआ है ।

इस प्रकार 'सुवर्ण प्रभास' ने अपनी प्रभा से अनेक देशों को आलोकित किया था, इसमें सन्देह नहीं है।

मुख्य ग्रन्थ में २१ परिच्छेद हैं जिनका नाम 'परिवर्त' है। अतस्मै के ६ परिच्छेद महायान सिद्धान्तों के प्रतिपादक होने से अत्यन्त महत्व-विशेष प्राप्त हैं। इनमें तथागत के आयुः परिमाण, पाप देशना, शून्यता का विस्तृत वर्णन है। विच्छेद परिच्छेदों में तथागत की पूजा अर्घा करने वाले देवो-देवताओं के विमल फल मिलने की मनो-रञ्जक कहानी लिखी है। चीनी अनुवादों से सुखना करने पर स्पष्ट है कि इसका मूल रूप बहुत ही छोटा था और पीछे अनेक कथानकों को सम्मिश्रित कर देने से धीरे धीरे बढ़ता गया है। धर्मरक्षक अनुवाद इस मूल संस्कृत से मज़ीर्भूति मिलता है।

इस सूत्र का उद्देश्य महायान के धार्मिक सिद्धान्तों का सर्वप्रथम भाषा में प्रतिपादन है। दर्शन के गूढ़तर तथ्यों का विवरण उद्देश्य नहीं है। इस सूत्र पर सर्वप्रथम पुण्डरीक तथा प्रज्ञापारमिता सूत्रों का व्यापक प्रभाव पड़ा है। इसका परिचित भाषा तथा भाव दोनों की सुखनासे चकता है। इस सूत्र का गौरव जापान में प्राचीन काल से आज तक अनुपम रीति से माना जाता है। ५८७ ई० में जापान के नरेश 'शेकोत्' ने इस सूत्र की प्रतिष्ठा के लिए एक विशिष्ट मन्दिर की स्थापना की। पिछले शताब्दियों में जापान के प्रत्येक प्रान्तीय मन्दिर में इस सूत्र की प्रतियाँ रखी गईं। आज कल जापानी बौद्धधर्म के रूप निर्धारण में इस सूत्र का भी बड़ा हाथ है।

### ९ लंकावतार सूत्र

यह ग्रन्थ विज्ञानवाद के सिद्धान्तों का प्रतिपादन करने वाला मौलिक ग्रन्थ है। इस ग्रन्थ का बहुत ही बढ़िया विद्युत् संस्करण

अनेक वर्षों के परिश्रम के अनन्तर जापान के प्रसिद्ध विद्वान बाण्टन शम्भिनो ने प्रकाशित किया है<sup>१</sup>। ग्रन्थ में दस परिच्छेद हैं। पहले परिच्छेद में ग्रन्थ के नामकरण तथा लिखने के कारण का निर्देश है। ग्रन्थ के अनुसार इन शिक्षाओं को भगवान् बुद्ध ने लंका में जाकर शवथ को दिया था। लंका में अवतीर्ण होने के कारण ही इस ग्रन्थ का नाम लंकावतार सूत्र है। दूसरे परिच्छेद से लेकर नवम परिच्छेद तक विज्ञानवाद के सिद्धान्तों का विवेचन है। इनमें दूसरा और तीसरा परिच्छेद बड़े महत्वपूर्ण हैं। ग्रन्थ के अन्त में जो प्रकरण है उसका नाम है 'समायकम्' जिसमें दस गायत्री सिद्धान्त-प्रतिपादन के लिए दी गई हैं। मैट्रेय नाथ ने इन्हीं सूत्रों से विज्ञान के सिद्धान्त को ग्रहण कर अपने ग्रन्थों में प्रकाशित तथा प्रतिष्ठित किया है।

इस ग्रन्थ के तीन चीनी अनुवाद मिलते हैं—(१) गुणभद्र का अनुवाद सबसे प्राचीन है। ये मध्य भारत के रहने वाले विद्वान् बौद्ध-मिक्षु थे जिन्होंने लंका जाकर ४४२ ई० में इस ग्रन्थ का अनुवाद किया। इस अनुवाद में प्रथम, नवम तथा दशम परिच्छेद नहीं मिलते जिससे सात होता है कि इनकी रचना उस समय तक नहीं हुई थी। (२) बोधिरचि—इन्होंने ५१३ ई० में इसका अनुवाद चीनी भाषा में किया। (३) शिचानन्द—इन्होंने ७००-७०४ ई० के भीतर चीनी भाषा में अनुवाद किया। प्रकाशित संस्कृत मूल इसी अनुवाद से मिलता है। इन अनुवादों में पहले अनुवाद पर आपामी और चीनी भाषा में अनेक टीकाएँ हैं।

# दशम परिच्छेद

## त्रिविध यान

बौद्धग्रन्थों के अनुसार यान ( निर्वाण की प्राप्ति के मार्ग ) तीन हैं—  
 श्रावकयान, प्रत्येक-बुद्धयान तथा बोधिसत्त्वयान । प्रत्येक यान में बोधि  
 को कल्पना भी एक दूसरे से नितान्त विच्छेद है—  
 सामान्य श्रावकबोधि, प्रत्येक बुद्धबोधि तथा सम्यक् संबोधि। श्रावक-  
 रूप यान हीनयान का ही दूसरा नाम है । गुरु के पास जाकर  
 धर्म सीखनेवाला व्यक्ति 'श्रावक' कहलाता है । वह स्वयं अप्रतिबुद्ध है  
 परन्तु निर्वाण पाने की इच्छा उसमें बलवती है । अतः वह किसी योग्य  
 'कसयाणमित्र' के पास जाकर धर्म की शिक्षा ग्रहण करता है । श्रावक  
 का धर्म लक्ष्य अर्हत् पद की प्राप्ति है । 'प्रत्येकबुद्ध' की कल्पना यही  
 विच्छेद है । जिस व्यक्ति को बिना गुरुरूपदेश के ही प्रातिभ ज्ञान का  
 उदय हो जाता है, प्राचीन संस्कार के कारण जिसकी प्रातिभ चक्षु स्वतः  
 उन्मीलित हो जाती है वह साधक 'प्रत्येकबुद्ध' की संज्ञा प्राप्त करता है ।  
 वह बुद्ध तो बन जाता है, परन्तु उसमें दूसरों के उद्धार करने की शक्ति  
 नहीं रहती । वह इस दुःसंसार जगत् से अलग हटकर किसी निर्जन  
 स्थान में एकान्तवास करता है और विमुक्ति सुख का प्रत्यक्ष अनुभव  
 करता है । 'बोधिसत्त्व' अपने ही क्लेश का नाश नहीं चाहता, प्रत्युत  
 वह समस्त प्राणियों के क्लेश का नाश करना चाहता है और इस  
 श्रोतकाल के लिए वह बुद्धत्व पद को प्राप्त करने का अभिलाषी होता  
 है । इन तीनों यानों के स्वरूप से परिचय पाना बुद्धधर्म के विकास को  
 समझने के लिए नितान्त आवश्यक है ।

( १ ) श्रावक यान

बौद्धधर्म में प्राणियों की दो श्रेणियाँ बतलायी गयी हैं ( १ )



पृथक्जन तथा ( २ ) आर्य । जो प्राणी संसार के प्रपञ्च में फैलकर  
 श्रावक की अज्ञानवश अपना जीवन यापन कर रहा है उसे 'पृथक्जन'  
 चार कहते हैं । परन्तु जब साधक प्रपञ्च से हटकर गुरुस्थानीय  
 भूमियाँ बुद्ध से निकलने वाले ज्ञान की रश्मियों से अपना सर्वध  
 स्थापित कर लेता है तथा निर्वाणगामी मार्ग पर आरुढ़ हो  
 जाता है तब उसे 'आर्य' कहते हैं । प्रत्येक आर्य का चरम कथ्य अर्हत् पद  
 की प्राप्ति है । यह पद एकबारगी ही प्राप्त नहीं हो सकता अत्युत्त यहाँ  
 तक पहुँचने के लिये इन चार भूमियों को पार करना पड़ता है—( १ )  
 स्रोतापन्न भूमि ( २ ) सकृदागामी भूमि ( ३ ) अनागामी भूमि तथा  
 ( ४ ) अर्हत् भूमि । प्रत्येक भूमि में दो दशावस्था होती हैं ( १ ) मार्गावस्था  
 तथा ( २ ) फलावस्था ।

श्रावक की निर्वाण प्राप्ति के लिये चार अवस्थाओं का विधान दिया  
 गया है—( १ ) स्रोतापन्न ( स्रोत आपन्न ), ( २ ) सकृदागामी ( सकृदा-  
 गामी ), ( ३ ) अनागामी तथा ( ४ ) अरहत्त ( अर्हत् ) ।  
 ( १ ) स्रोता- 'स्रोतआपन्न' शब्द का अर्थ है धारा में पड़ने वाला । जब  
 पन्न साधक का चित्त प्रपञ्च से एकदम हटकर निर्वाण के मार्ग  
 पर आरुढ़ हो जाता है, जहाँ से गिरने की संभावना तनिक भी नहीं  
 रहती, तब उसे 'स्रोत आपन्न' कहते हैं । व्यासभाष्य के शब्दों में चित्त-  
 मदी कम्यतो वाहिनी है—यह दोनों ओर बहा करती है—पाप की  
 ओर भी बहती है और कल्याण की ओर भी बहती है । अतः पाप की  
 ओर से हटकर कल्याणगामी प्रवाह में चित्त को बाढ़ देना जिससे वह  
 निरन्तर निर्वाण की ओर आग्रसर होता चला जाय, साधना की प्रथम  
 अवस्था है । अतः स्रोत आपन्न को पीछे हटने का भय नहीं रहता, यह

१ चित्तनदी नामोभयती वाहिनी, वहति कल्याणाय च वहति  
 पापाय च —व्यासभाष्य १।१२

सदा कल्याण की ओर बढ़ता चला जाता है। इन तीन संयोजनों (बन्धनों) के चयन होने पर यह शुभ दशा प्राप्त होती है—(१) सत्कायदृष्टि, (२) विचिकित्सा, (३) शीलव्रत-परामर्श। हृद्य देह में निरय आत्मा की स्थिति मानना एक प्रकार का बन्धन ही है, क्योंकि इसी भावना से प्रभावित होकर प्राणी नाना प्रकार के हिंसोत्पादक कर्मों में प्रवृत्त होता है। अतः सत्कायदृष्टि का दूरीकरण नितान्त आवश्यक है। 'विचिकित्सा' का अर्थ है सन्देह तथा 'शीलव्रत परामर्श' से अभिप्राय व्रत, उपवास आदि में आसक्ति से है। इनके वश में होनेवाला साधक कभी निर्वाण की ओर अभिमुख नहीं होता। अतः इन बन्धनों के तोड़ देने पर साधक पतित न होनेवाली संशोभि की प्राप्ति के लिए भागे बढ़ता है। इसके चार अंग होते हैं—(१) बुद्धानुस्मृति—साधक बुद्ध में अत्यन्त भक्ता से युक्त होता है। (२) धर्मानुस्मृति—भगवान् का धर्म स्वायत्तात् (सुन्दर व्याख्यात) है, इसी शरीर में फल देनेवाला (सादृष्टिक), सदा फलप्रद (अकालिक) है। अतः उसमें श्रद्धा रखता है। (३) संघानुस्मृति—बुद्ध के शिष्यसंघ की न्यायपरायणता से तथा सुमार्ग पर आरुढ़ होने से संघ में विश्वास रखता है। (४) असंयक, अनिन्दित, समाधिगामी कमनीय स्त्रीओं से युक्त होता है।

स्रोतापच भूमि की प्रथम अवस्था को गोत्रभू कहते हैं। अब कामचय होने के कारण साधक कामधातु (वासनमय जगत्) से संबंध विच्छेद कर 'रूप धातु' की ओर अग्रसर होता है। उस समय उसका महीन जन्म होता है। पूर्व कथित तीन संयोजनों के मष्ट हो जाने के कारण साधक को निर्वाण प्राप्ति के लिये सात जन्म से अधिक जन्म लेने की आवश्यकता नहीं रहती।

१ महाल्लिखित (दीर्घनिकाय पृ० ५७-५८)

२ दीर्घनिकाय पृ० २८८

( २ ) सकृदागामी—का अर्थ एक बार आने वाला सोलावस भिक्षु काम राग (इन्द्रिय लिप्सा) तथा प्रतिध ( दूसरे के प्रति अनिष्ट करने की भावना ) नामक दो बन्धनों को दुर्बल मात्र बनाकर मुक्तिमार्ग में आगे बढ़ता है । इस भूमि में आक्षयक्षय ( बलेशों का नाश ) करना प्रधान काम रहता है । सकृदागामी भिक्षु संसार में एक ही बार आता है ।

( ३ ) अनागामी—का अर्थ फिर न जन्म लेनेवाला है । ऊपर के दोनो बन्धनों को काट देने पर भिक्षु अनागामी बनता है । वह न तो संसार में जन्म लेता है और न किसी दिव्य लोक में जन्म लेता है ।

( ४ ) अर्हत्—इस अवस्था को प्राप्त करने के किये भिक्षु को बाकी दसके हुये इन पाँच बन्धनों का सोझा अत्यन्त आवश्यक होता है—( १ ) रूपराग, ( २ ) अरूपराग ( ३ ) मान ( ४ ) मोक्षक्षय और ( ५ ) अविद्या । इन बन्धनों के छेदन करते ही सब बलेश दूर हो जाते हैं । समस्त दुःख स्कन्ध का अन्त हो जाता है । संसार में साधक को निर्वाण की प्राप्ति हो जाती है । तृष्णा के क्षीण हो जाने के कारण साधक इस जगत् में रहता हुआ भी कमल-पत्र के समान संसार से अलिप्त रहता है । वह परम शान्ति का अनुभव करता है । व्यक्तिगत निर्वाण पदकी प्राप्ति अर्हत् का प्रधान लक्ष्य है । इसी अर्हत् पद की उपलब्धि श्रावक यान का परम लक्ष्य है ।

## ( २ ) प्रत्येक बुद्धयान

इस यान का आदर्श 'प्रत्येक बुद्ध' है ! अन्तःस्फूर्ति से ही जिसे संसार तत्त्व परिस्फुरित हो जाते हैं, जिसे सर्वशिक्षा के लिए किसी भी गुरु के लिए परतन्त्र होना नहीं पड़ता, वही 'प्रत्येक बुद्ध' के नाम से अभिहित होता है । प्रत्येक बुद्ध का पद अर्हत् तथा बोधिसत्त्व के बीच का है । अर्हत् से उसमें यह विरुद्धता है कि वह प्राणिम जन्तु के बल पर ज्ञान का सम्पादक है और बोधिसत्त्व से यह कमी है कि वह अपना

कल्याण साधन कर लेने पर भी अभी दूसरों के दुःख को दूर करने में समर्थ नहीं होता। इस साधक के द्वारा प्राप्त ज्ञान का नाम 'प्रत्येकबुद्ध' बोधि है जो सम्बन्ध-संबोधि—परम ज्ञान-से हीन कोटि की भारी जाती है।

### (३) बोधिसत्त्वयान

इस यान की विशिष्टता पूर्व यानों से अनेक अंश में विक्रम है। यह यान 'बोधिसत्त्व' के आदर्श को प्राणिश्री के समाने उपस्थित करता है। बोधिसत्त्वयान को ही महायान कहते हैं। बोधिसत्त्व की कल्याण इतनी उदात्त, उदार तथा अपादेय है कि केवल इसी कल्याण के कारण महा-नामधर्म जगत् के धर्मों में महनीय तथा माननीय स्थान पाने का अधिकारी है। बोधिसत्त्व का शाब्दिक अर्थ है बोधि (ज्ञान) प्राप्त करने का इच्छुक व्यक्ति। इसकी प्राप्ति के लिए विशिष्ट साधना आवश्यक होती है। उसके विवरण देने से पहले होनयान और महायान के लक्ष्यों में जो महान् अन्तर विद्यमान रहता है उसे मछी भौंति समझ लेना बहुत जरूरी है।

हीनयान का अन्तिम लक्ष्य अर्हत् पद की प्राप्ति है, परन्तु महायान का लक्ष्य बुद्धत्व की उपलब्धि है। अर्हत् केवल अपने ही क्लेशों से मुक्ति पाकर अपने को सफल समझ बैठता है, उसे इस बात की समझ भी चिन्ता नहीं रहती कि इस विशाल विश्व में हजारों नहीं, करोड़ों प्राणी नाना प्रकार के क्लेशों में पड़कर अपने अनमोक जीवन को धर्म बिसाते हैं। अर्हत् केवल शुष्क ज्ञानी है जिसने अपनी प्रज्ञा के बल पर रागादि क्लेशों का प्रहास कर लिया है। परन्तु महायान का लक्ष्य बुद्धत्व की प्राप्ति है। बोधि-प्राप्तिक धर्मों में प्रज्ञा से बढ़कर महाकरुणा का स्थान है। बुद्ध नहीं

बोधिक-  
सत्त्व का  
आदर्श

१ बोधी ज्ञाने सत्त्वं अभिप्रायोऽस्येति बोधिसत्त्वः ।

बोधि० पंजिका पृ० ४२९

प्राणी बन सकता है जिसमें प्रज्ञा के साथ महाकरुणा का भाव विद्यमान रहता है। 'आर्यगयाशील' में एक प्रबन्ध है कि हे मञ्जुश्री, बोधिसत्त्वों की चर्चा का आरम्भ क्या है और उसका अधिष्ठान अर्थात् आलम्बन क्या है ? मञ्जुश्रीका उत्तर है कि हे देवपुत्र ! बोधिसत्त्वों की चर्चा महाकरुणापुरःसर होती है। महाकरुणा ही उसका आरम्भ है तथा दुःखित प्राणी ही इस करुणा के अवलम्बन ( पात्र ) हैं। आर्य-धर्मसंगीति में इस्तीफिष्ट बोधिकारक धर्मों में महाकरुणा को सर्व प्रथम स्थान दिया गया है। इस ग्रन्थ का कहना है कि बोधिसत्त्व को केवल एकही धर्म स्थायित्व करना चाहिए और वह धर्म है महाकरुणा। यह करुणा जिस मार्ग से जाती है उसी मार्ग से अन्य समस्त बोधिकारक धर्म चलते हैं। महाकरुणा ही बोधिसत्त्व को बुद्ध बनाने में प्रधान कारण होती है। वह विचारता है कि जब मुझे और दूसरों को भय तथा दुःख समान रूप से अभिप्रेत लगते हैं, तब मुझमें कौन सी विशेषता है कि मैं अपनी ही रक्षा करूँ और दूसरी की न करूँ। आचार्य शान्तिदेव का यह कथन नितान्त सत्य है—

यदा मम परेषां च भयं दुःखं च न प्रियम् ।

तदारमनः को विशेषो यत् तं रक्षामि नेतरम् ॥

बोधिसत्त्व के जीवन का उद्देश्य जगत् का परममंगल साधन होता है।

१ किमारम्भा मञ्जुश्री बोधिसत्त्वानां चर्या, किमधिष्ठाना ? मञ्जुश्री-  
राह—महाकरुणाारम्भा देवपुत्र बोधिसत्त्वानां चर्या, सत्त्वाधिष्ठानमिति  
विस्तरः  
—बोधिचर्यावतारपत्रिका पृ० ४८७ ।

२ एक एव हि धर्मो बोधिसत्त्वेन स्वराचितः कर्तव्यः सुप्रतिविद्धः ।  
तस्य करतल-गताः सर्वे बुद्धधर्मा भवन्ति । भगवन् येन बोधिसत्त्वस्य  
महाकरुणा गच्छति तेन सर्वबुद्धधर्मा गच्छन्ति । बोधिचर्या० पृ० ४८६ ।

३ शिद्धासमुच्चय पृ० १ ।

असका स्वार्थ इतना विस्तृत रहता है कि उसके 'स्व' की परिधि के भीतर अगत् के समस्त प्राणी आ जाते हैं। विज्ञ के विपरीतिका से लेकर इस्ती पर्यन्त सब तक एक भी प्राणी दुःख का अनुभव करता है, सब तक वह अपनी मुक्ति नहीं चाहता। उसका हृदय कण्ठा से इतना भार्द्र होता है कि वह दुःखी प्राणियों के दुःख की समिक भी आँच से पिघल गठता है। बोधिसत्त्व की कामना को भान्तिदेव ने बड़े ही सुन्दर शब्दों में अभिव्यक्त किया है—

एवं सर्वमिदं कृत्वा यन्मयाऽऽसादितं शुभम् ।

तेन स्यां सर्वसत्त्वानां सर्वदुःखप्रशान्तिकृत् ॥

मुच्यमानेषु सत्त्वेषु ये ते प्रामोद्यसागराः ।

तैरेव ननु पर्याप्तं मोक्षेनारसिकेन किम् ॥

सौगतमार्ग के अनुष्ठान से जिस पुण्यसंभारका मैंने भर्जन किया है, उसके फल में मेरी यही कामना है कि प्रत्येक प्राणी के दुःख शान्त हो जायें ।

मुक्त पुरुषों के हृदय में जो आनन्द का समुद्र दिकोरे भारने लगता है, वही मेरे जीवन को सुखी बनाने के लिए पर्याप्त है। रसहीन सुखे मोक्ष को लेकर सुखे क्या करना है ? बोधिसत्त्व की प्रशंसा शब्दों के द्वारा नहीं हो सकती। लोक का यह निधम है कि उपकार के बदले में प्रत्युप-कार करने वाले व्यक्ति की भी प्रशंसा होती है, परन्तु उस बोधिसत्त्व के लिए क्या कहा जाय ? जो बिना किसी प्रकार की अभ्यर्थना के ही विरव के कल्याण-साधन में वसचित्त रहता है २ ।

१ बोधिचर्या० पृ० ७७ (तृतीय परिच्छेद)।

२ कृते यः प्रतिकुर्वीत सोऽपि तावत् प्रशस्यते ।

अव्यापारितसाधुस्तु बोधिसत्त्वः किमुच्यताम् ॥

—बोधिचर्या० १।३६

इस प्रकार अर्हत् तथा बोधिसत्त्व के लक्ष्य में जाकाश-पाताल का अन्तर है। हीनयान तथा महायान के इन आदर्शों की तुलना करते समय अष्टसाहस्रिक प्रज्ञापारमिता (एकावश परिभर्त) कीनयान तथा महायान का का कथन है कि हीनयान के अनुपायी का विचार होता है कि मैं एक अरमा का दमन करूँ। एक आत्मा को राम की उपलब्धि कराऊँ, एक आत्मा को निर्वाण की प्राप्ति कराऊँ। उसको सारी चेष्टा इसी लक्ष्य के लिए होती है। परन्तु बोधिसत्त्व की शिक्षा अन्य प्रकार की होती है। वह अपने को परमार्थसत्य में स्थापित करना चाहता है। पर साथ ही साथ सब प्राणिमों को भी परमार्थसत्य में स्थापित करना चाहता है। अपने ही परिनिर्वाण के लिए उद्योग नहीं करता, प्रयुक्त अप्रमेय प्राणियों के परिनिर्वाण के लिए उद्योग करता है। इस प्रकार दोनों लक्ष्यभेद इतना स्पष्ट है कि उसमें गड़ती करने के लिए थोड़ा भी स्थान नहीं है।

बुद्ध गुरुत्व के प्रतीक हैं। गुरु के प्रतिनिधि होने से उनका नाम है—शास्ता (अर्थात् मार्गदर्शक गुरु)। गुरु के लिए प्रज्ञा के उदय के साथ साथ महाकरुणा का उदय भी नितान्त आवश्यक है। बुद्धतत्त्व जब तक करुणा का आविर्भाव नहीं होता, तब तक अन्य पुरुषों को उपदेश देकर मुक्तिप्राप्त कराने की प्रवृत्ति का जन्म हो नहीं होता। उस व्यक्ति की स्वार्थपरायणता कितनी अधिक है जो स्वयं निर्वाण पाकर समचित्तता का अनुभव करता है, उसके चारों ओर कोटि-कोटि प्राणी माना प्रकार के बड़े-छोटे की सहते हुए ग्राहि ग्राहि का आर्तनाद कर रहे हों, परन्तु वह स्वयं शिखास्रपट की तरह अक्षिग बैठा हुआ मीनानुस्रम्भन किये हो। अतः गुरुभाव की प्राप्ति के लिए 'महाकरुणा' की महती आवश्यकता है। महायान में इसी बुद्धत्व पद की उपलब्धि परम लक्ष्य है।

### (ख) बोधिचर्या

महायान ग्रन्थों में बुद्धत्व की प्राप्ति के लिए यत्नवान् व्यक्ति को 'बोधिचर्य' कहते हैं। अनेक जन्म में निरन्तर साधना करने का भवितव्य परिणाम बुद्धपद की प्राप्ति होता है। साख्यमुनि ने एक ही जन्म में बुद्धपद को पा नहीं लिया, प्रत्युत 'जातकों' से जैसे पता चलता है अनेक जन्मों में सद्गुणों की पारमिता पाकर ही इस महनीय स्थान को पाया। महायान के ग्रन्थों में बुद्धपद की प्राप्ति के लिए एक विशिष्ट साधन का उपदेश मिलता है जिसका नाम है बोधिचर्या। बोधिचर्या का आरम्भ बोधिविच-ग्रहण से होता है।

मानव अपनी परिस्थितियों का दास है। वह भवसागर की दुःखोर्मियों का प्रहार सहता हुआ इधर से उधर मारा मारा फिरता है। उसकी

(१) बोधि- बुद्धि स्वयः पापोन्मुखी बनी रहती है। परन्तु किसी पुण्य के बल पर कभी-कभी उसका चित्त भवजाल से मुक्ति पाने का भी इच्छुक बनता है। वह कल्याण बोधिविचि है।

'बोधि' का अर्थ है ज्ञान। अतः बोधिविचि के ग्रहण से तात्पर्य है—सर्व जीवों के समुद्धरणार्थ बुद्धत्व की प्राप्ति के लिए सम्यक् संबोधि में चित्त का प्रतिष्ठित होना बोधिविचि का ग्रहण करना है। बोधिविचि ही सर्व अर्थ-साधन की योग्यता रखता है। भवजाल से मुक्ति पाने वाले जीवों के लिए बोधिविचि का आश्रय नितान्त अपेक्षणीय है।। ज्ञान में चित्त को प्रतिष्ठित करना महायानी साधना का प्रथम सोपान है।

बोधिविचि दो प्रकार का होता है—बोधिप्रणिधिचि और बोधि-प्रस्थानचि। प्रणिधि का अर्थ है ध्यान और प्रस्थान का अर्थ है

१ भवदुःखशतानि तर्तुकामैरपि सत्त्वव्यसनानि हर्तुकामैः ।

बहु सौख्यशतानि भोक्तुकामैर्न विमोच्य हि सदैव बोधिविचिम् ॥

—बोधिचर्या ० १।८



(२) द्विविध-वास्तविक चलाता । सर्व-जगत्-परित्राणाय बुद्धो भवेय-  
मिति प्रथमतः प्रार्थनाकारा कल्पना प्रविधि-चित्तम्  
भेद अर्थात् मैं सब जगत् के परित्राण के लिए बुद्ध बनूँ—यह  
भावना जब प्रार्थना रूप में उदय होती है तब बोधिप्रणिधिचित्त का  
उत्पन्न होता है । यह पूर्ववस्था है । जब साधक अतः प्रहस्य कर मार्ग  
में अग्रसर होता है और शुभ कार्य में व्यापृत होता है, तब बोधि  
प्रस्थान चित्त का उत्पाद होता है<sup>१</sup> । इन दोनों में पार्थक्य वही है जो  
गमन की इच्छा करने वाले और गमन करने वाले के बीच में होता है ।  
इन दोनों दशावस्थाओं का मिलना कठिन होता है । 'आर्यगयकव्यूह' का यह  
कथन यथार्थ है<sup>२</sup> कि जो पुरुष अनुत्तर सम्यक् संबोधि में चित्त लगाते  
हैं वे दुर्लभ हैं और उनसे भी दुर्लभतर वे व्यक्ति होते हैं जो अनुत्तर  
सम्यक् संबोधि की ओर प्रस्थान करते हैं । यह समस्त दुःखों की ओषधि  
है और अगदानन्द का बीज है ।

### (३) अनुत्तर पूजा

इस बोधिचित्त के उत्पाद के लिए सप्तविध अनुत्तर पूजा का विधान  
कृतवाचा गया है । इस पूजा के सात अंग ये हैं<sup>३</sup>—बन्धन, पूजन,  
पूजा के पापदेशना, पुण्यानुमोदन, बुद्धाभ्येय्य, बुद्धयाचना तथा  
सप्त अंग बोधिपरिचामना । अनुत्तर पूजा मानसिक होती है । प्रथमतः  
जगत् के कल्याण साधन के लिए त्रिरत्न के शरण में जाना

१ द्रष्टव्य शान्तिदेव—बोधिचर्या० पृ० २४, शिन्वासमुच्चय पृ० ८ ।

२ बोधिचर्या पृ० २४ ।

३ 'धर्मसंग्रह' के अनुसार इन अंगों में 'याचना' के स्थान पर  
बोधिचित्तोत्पाद की गणना है । पञ्जिकाकार प्रशाकरमति के अनुसार इस  
पूजा का 'शरणागमन' भी एक अंग है । अतः सप्तान्ध न होकर यह  
पूजा अष्टाङ्ग है ।

चाहिए। शरणापन्न हुए बिना ऐसी संश्लक्ष कामना की भावना उद्भूत नहीं होती। अनन्तर नाना प्रकार के मानस उपचारों से बुद्धों का तथा बोधिसत्त्वों की ( १ ) वन्दना तथा ( २ ) अर्चना का अनुष्ठान किया जाता है। साधक बुद्ध को स्मरित कर अपने जाने या अभिजाने, किये रावे या अनुमोदित समस्त पापों का प्रत्याख्यान करता है—( ३ ) पापदेशना। 'देशना' का अर्थ प्रकटीकरण है। अतः पश्चात्ताप पूर्वक अपने पापों को प्रकट करना पापदेशना कहलाता है<sup>१</sup>। पापदेशना का फल यह है कि पश्चात्ताप के द्वारा प्राचीन पापों का शोधन हो जाता है तथा भागे चलाकर गये पापों से रक्षा करने के लिए बुद्ध से प्रार्थना भी की जाती है। इसके अनन्तर साधक सब प्राणियों के लौकिक शुभकर्म का अनुमोदन करता है और सब जीवों के सर्वदुःख भिर्गोच का अनुमोदन करता है। इसे ( ४ ) पुण्यानुमोदन कहते हैं। समग्र सत्त्वों की सेवा करने का यह निश्चय करता है। साधक शुभ भावना को प्रश्रय देता है और अंजलि चढ़ाकर सब दिशाओं में स्थित बुद्धों से प्रार्थना करता है कि जीवों की दुःख-निवृत्ति के लिए वे उसे धर्म का उपदेश करें जिससे वह जीवों के लिए भद्रघट, चिन्तामणि, कामधेनु तथा कल्पवृक्ष बन जाय। इसका नाम है ( ५ ) बुद्धाभ्येष्टना ( अभ्येष्टना = याचना ) सब साधक कृतकृत्य बोधिसत्त्वों से प्रार्थना करता है कि यह इस संसार में जीवों की

१ अनादिमार्तं सतारे जन्मन्यत्रैव वा पुनः।

यन्मया पशुना पार्प कृतं कारितमेव वा ॥ २८

यस्मानुमोदितं किञ्चिदात्मधाताय मोहतः।

तदत्ययं देशयामि पश्चात्तापेन तापितः ॥ २९

—बोधिचर्या० द्वितीय परि०

२ ईसाईधर्म में मुख्यतः Confession ( कन्फेशन ) की ओ प्रथा है उसका भी तात्पर्य इसी पश्चात्ताप के द्वारा पापशोधन से है।

स्थिति सदा बनी रहे, वह परिनिर्वाण को प्राप्त न करे जिससे वह सदा भान्धों के कल्याण के साधन में व्यापृत रहे। इसका नाम है (६) बुद्ध-याचना। अन्तर वह प्रार्थना करता है कि इस अनुत्तरपूजा के फलरूप में जो सुकृत मुझे प्राप्त हुए हैं, उसके द्वारा मैं समस्त प्राणियों के दुःखों के प्रशमन में कारण बनूँ। यह है (७) बोधिपरिणामना। इस पूजा से बोधिचित्त का उदय अवश्य हो जाता है।

### (ग) पारमितामहण

महायानी साधक के लिए बोधिचित्त ग्रहण करने के उपरान्त पारमिताओं का सेवन आवश्यक चर्या है। 'पारमिता' शब्द का अर्थ है पूर्णत्व। इसका पाली रूप 'पारमी' है। जातक की मिदान कथा में वर्णित है कि बुद्धत्व की आकांक्षा रखने वाले सुमेध नामक ब्राह्मण के अश्वान्त परिश्रम करने पर दश पारमितायें प्रकट हुईं जिनका नाम निर्देश इस प्रकार है—दान, शील, नैष्कर्म्य, प्रज्ञा, वीर्य, चान्ति, सत्य, अविद्या (इद निरख्य), मैत्री (हित अहित में समभाव रखना) तथा उपेक्षा (सुख दुःख में एकसमान रहना)। इन्हीं पारमिताओं के द्वारा शाक्य-मुनि ने २५० विविध जन्म लेकर सम्यक् संबोधि की लोकोत्तर सम्पत्ति प्राप्त की। यह आवश्यक नहीं कि मनुष्य जन्म में ही पारमिता का अनुष्ठान सम्भव हो। जातकों का प्रमाण स्पष्ट है कि शाक्यमुनि ने तिर्यक् योनि में भी जन्म लेकर पारमिता का अनुशीलन किया। बिना पारमिता के अभ्यास के कोई भी बोधिसत्त्व की मान्य पदवी को कथमपि प्राप्त नहीं कर सकता। इसीलिए पारमिता का अनुशीलन इतना आवश्यक है।

किसी शान्तव्य स्थान तक पहुँचने के लिए जिस प्रकार पथिक को संकल की आवश्यकता होती है, उसी प्रकार बोधिमार्ग पर आरुढ़ साधक को 'संभार' की अपेक्षा रहती है। संभार दो प्रकार के होते हैं—पुण्य-संभार और ज्ञानसंभार। पुण्यसंभार के अन्तर्गत उन शोभन गुणों की गणना है जिनके अनुष्ठान से अकल्पित प्रशंसा का उदय होता है।

ज्ञानसंभार प्रज्ञा का अविच्छिन्न है। प्रज्ञापारमिता का उद्देश्य ही बुद्धत्व की उत्पत्ति का एकमात्र कारण होता है, परन्तु उसके निमित्त पुण्यसंभार की सम्पत्ति का उत्पाद एकान्त आवश्यक है। महायानी ग्रन्थों में पारमिताओं की संख्या ६ ही मानी गई है। यद् पारमितायें ये हैं—दान, शील, चान्ति, वीर्य, ध्यान और प्रज्ञा। इन षट्पारमिताओं में प्रज्ञा पारमिता का प्राधान्य है। प्रज्ञापारमिता यथार्थ ज्ञान को कहते हैं। इसी की दूसरी संज्ञा है 'भूततज्ज्ञा'। बिना प्रज्ञा के पुनर्भव का भन्त नहीं होता। इसी पारमिता की उत्पत्ति के लिए अन्य पारमिताओं की शिक्षा दी जाती है। अतः दान, शील, चान्ति, वीर्य तथा ध्यान—इन पाँच पारमिताओं का अन्तर्भाव 'पुण्यसंभार' के भीतर किया जाता है। प्रज्ञा के द्वारा परिशोधित किये जाने पर ही दान शील आदि पूर्णता को प्राप्त करते हैं और 'पारमिता' का व्यपदेश प्राप्त करते हैं। प्रज्ञाहित होने पर ये पारमितायें कौटुम्बिक कहलाती हैं, बुद्धत्व की प्राप्ति में साहाय्य नहीं देती। अतः इन षट् पारमिता का पुंशानुपुंश अनुशीलन महायान साधना का मुख्य धर्म है।

सब जीवों के लिए सब वस्तुओं का दान देना तथा दानफल का परित्याग करना 'दानपारमिता' है। दान के अनन्तर यदि फल की आकांक्षा बनी रहती है, तो वह कर्म बन्धनकारक होता है, अपूर्ण रहता है। अतः दान की पूर्णता के निमित्त दान के फल का परित्याग एकान्त आवश्यक है। सांसारिक दुःख का मूल सर्व-परिश्रम है। अतः 'अपरिश्रम' के द्वारा अवदुःख से विमुक्त मिथती है। दान के अभ्यास का यही तात्पर्य है। इस पारमिता की शिक्षा से साधक किसी वस्तु में मग्न नहीं रहता, सब सत्तों को पुनरुत्पन्न देखता है और अपने को सबका पुत्र समझता है। बोधिसत्व के लिए चार बातें कुरिस्त हैं—शास्त्र, आत्मर्य, ईर्ष्या-वैशुन्य और संसार में कीर्तनचरता। जिसको जिस वस्तु की आवश्यकता हो, उसको वह वस्तु

बिना शोक किये, बिना फल की आकांक्षा के, दे देनी चाहिए । सभी इस 'पारमिता' की शिक्षा पूरी सम्भरनी चाहिए ।

शील का अर्थ है प्राणरतिपाप आदि समग्र गदित कर्मों से चित्त की विरति । चित्त की विरति ही शील है । दानपारमिता में आत्मभाव के

(२) शील-परित्याग की शिक्षा दी गई है जिससे जगत् के प्राणी उसका उपभोग कर सकें । परन्तु यदि आत्मभाव की रक्षा न होगी,

तो दूसरे उसका उपभोग किस प्रकार करेंगे ? इसोक्ति

'वीरदत्त-परिपृच्छा' का कथन है कि साधक को शकट के समान धर्मबुद्धि

से, भग्न के उद्ग्रहण के लिए ही, इस देह की रक्षा करनी चाहिए । इसके

साध-साधचित्त की रक्षा भी नितास्त आवश्यक है । चित्त इतना विपयोन्मुख

है कि यदि सावधानता से उसकी रक्षा न की जायगी, तो कभी शान्ति

महीं आ सकती । शत्रुप्रभृति जो बाह्यभाव हैं, उनका निवारण करना

शक्य नहीं । अतः चित्त के निवारण से ही कार्यसिद्धि होती है ।

शान्तिदेव का यह कथन बहुत युक्तियुक्त है—

भूमिं छादयितुं सर्वां कुतश्चर्म भविष्यति ।

उपानच्चर्मभागेण छाना भवति मेदिनी ॥

पैर की रक्षा के लिए कपटक का शोधन आवश्यक है । इसके लिए

पृथिवी को चाम से ढक देना चाहिए । परन्तु इतना चाम कहाँ मिलेगा ?

यदि मिले भी, तो क्या उससे पृथ्वी ढँकी जा सकती है ? अपने पैर को

जूते के चाम से ढक लेने पर समग्र मेदिनी चर्म से आवृत हो जाती है ।

चित्तनिवारण में यही कारण है । खेतों को काट गिराने की अपेक्षा इस

के प्रयोजन से ऊपर-उपर भटकने वाली शाय को ही बाँध रखना सरल

१ शकटमिव भारोद्ग्रहणार्थं केवलं धर्मबुद्धिना बोद्धव्यमिति ।

—शिक्षासमुच्चय पृ० ३४

२ बोधिचर्या० ५।१३

उपाय होता है। विषयों के अनन्त होने से उनका निवारण करपनाकीटि में नहीं आता। अतः अपने चित्त का निवारण ही सरल तथा सुगम उपाय है।

चित्त की रक्षा के लिए 'स्मृति' तथा 'संप्रजन्म' की रक्षा आवश्यक है। 'स्मृति' का अर्थ है विहित तथा प्रतिषिद्ध का स्मरण। स्मृति उस द्वारपाल की तरह है जो अकुरुष को घुसने के लिए अवकाश नहीं देती। 'संप्रजन्म' का अभिप्राय है—प्रत्यवेक्षण। काय और चित्त की अवस्था का प्रत्यवेक्षण करना। खाते-पीते, सोते-जागते, उठते-बैठते हर समय काय और चित्त का निरीक्षण अभीष्ट है। श्रम के ही प्रभाव से चित्त समाहित होता है और समाहित चित्त होने से ही यथाभूत दर्शन होता है। चित्त के अधीन सर्वधर्म हैं और धर्म के अधीन बोधि है। चित्तपरिशोध के लिए ही शीलपारमिता का अभ्यास आवश्यक होता है।

इस पारमिता का उपयोग द्वेष के प्रशमन के लिए किया जाता है।

(३) क्षान्ति-  
पारमिता द्वेष के समान दूसरा पाप नहीं, और क्षान्ति के समान कोई तप नहीं। इस पारमिता की शिक्षा ग्रहण करने का प्रकार शान्तिदेव ने इस कारिका में लिखा है—

क्षमेत श्रुतमेवेत संभयेत वर्नं ततः ।

समाधानाय युज्येत भावयेदशुभादिकम् ॥

मनुष्य में क्षान्ति होनी चाहिए। कमजोरी व्यक्ति को श्रुत के ग्रहण में

१ विहितप्रतिषिद्धयोर्यथायोग स्मरणं स्मृतिः ।

—बोधिचर्या० पृ० १०८

२ एतदेव समासेन संप्रजन्मस्य लक्षणम् ।

यत्कायचित्तावस्थायाः प्रत्यवेक्षा मुहुर्मुहुः ॥

—बोधिचर्या० ५।१०८

३ शिक्षासमुच्चय—कारिका २० ।

जो खेद उत्पन्न होता है उसके सहन करने की शक्ति न होने से उसका वीर्य नष्ट होता है। धर्म्मिण्य होकर श्रुत (ज्ञान) की इच्छा करनी चाहिए। ज्ञानी को वन का आश्रय लेना चाहिए। वन में भी बिना चित्तसमाधान के विक्षेप का प्रशमन नहीं होता। इसलिए समाधि करे। समाहितचित्त होने पर भी बिना ब्रह्मशोधन के कोई फल नहीं होता। अतः ब्रह्म आदि की भावना करे।

शान्ति तीन प्रकार की है—(१) दुःखाधिवासना शान्ति (२) परापकारमर्षण-शान्ति तथा (३) धर्म्मनिध्यान-शान्ति। प्रथम शान्ति के प्रकार की शान्ति वह है जिसमें अत्यन्त घनिष्ट का आगम होने पर भी दौर्मनस्य न हो। दौर्मनस्य के प्रतिपक्षरूप 'सुदिता' का यत्नपूर्व अभ्यास करना चाहिए। परापकार-मर्षण का अर्थ है दूसरे के किये हुए अपकार को सहन करना और उसका प्रत्यपकार न करना। द्वेष के रहस्य समझते समय शान्तिदेव की यह शक्ति कितनी सुन्दर है—

मुख्यं ।दण्डादिकं हित्वा प्रेरके यदि कुप्यते ।

द्वेषेण प्रेरितः सोऽपि द्वेषे द्वेषोऽस्तु मे वरम् ॥

शत्रु के द्वारा ताकित किये जाने पर मनुष्य मारने वाले के ऊपर कोप करता है। यह तो ठीक नहीं मान पड़ता। यदि प्रेरक पर कोप करना है तो द्वेष के ऊपर कोप करना चाहिए, क्योंकि द्वेष की प्रेरणा से ही वह किसी के मारने के लिए तत्पर होता है। अतः द्वेष से द्वेष करना चाहिए। अतः द्वेष को जीतने के लिए शान्ति का उपयोग आवश्यक है। दूसरी प्रकार की शान्ति का जन्म धर्मों के स्वभाव पर ध्यान देने से होता है। जब जगत् के समस्त धर्म शून्यिक तथा निःसार हैं, तब किस

के ऊपर क्रोध किया जाय ? किससे द्वेष किया जाय ? समा ही जीवन का मूलमन्त्र है ।

वीर्य का अर्थ है उत्साह । जो समी है वह वीर्य काम कर सकता है । वीर्य में बोधि प्रतिष्ठित है : जैसे वायु के बिना गति नहीं है, वसी

( ४ ) वीर्य प्रकार वीर्य के बिना पुण्य नहीं है । कुशल कर्म में उत्साह का होना ही वीर्य का होना है । इसके विपक्ष में आलस्य, पारमिता

क्रियित कर्म में प्रेम, विपाद और आत्म-अवज्ञा हैं । संसार-दुःख के तीव्र अनुभव के बिना कुशल कर्म में प्रयत्ति नहीं होती । साधक को अपने चित्त में कभी विपाद को स्थान न देना चाहिए । उसे यह चिन्ता न करनी चाहिए कि मनुष्य अपरिमित पुण्य-ज्ञान के बल से दुष्कर कर्मों का अनुष्ठान कर कहीं असंख्य कर्तव्यों में बुद्धत्व को प्राप्त होता है । मैं साधारण व्यक्ति किस प्रकार बुद्धत्व को प्राप्त कर सकूँगा क्योंकि स्यागत का यह सत्य कथन है कि जिसमें पुरुषार्थ है उसके लिए कुछ भी दुष्कर नहीं है । जिन बुद्धों ने उत्साहवश दुर्लभ अनुत्तर बोधि को प्राप्त किया है वे भी संसार सागर के आवर्त में घूमते हुए मशक, मच्छिका, और क्रिमि के योनि में उत्पन्न हुए थे । इस प्रकार चित्त में उत्साह का भाव भरकर निर्वाण-मार्ग में अग्रसर होना चाहिए । सत्त्व की अर्थ-सिद्धि के लिए बोधिसत्त्व के पास एक बल-व्यूह है जिसमें हृन्द, स्थाम, रति और मुक्ति की गणना की गई है । हृन्द का अर्थ है—कुशल कर्मों में अभिजाप्य । स्थाम का अर्थ है—आरब्ध कार्यों में दृढ़ता । रति—सर्व-कर्म में आसक्ति का नाम है । मुक्ति का अर्थ है—संसार या स्याग । यह बल-व्यूह वीर्य संपादन करने में चतुरंगियी सेना का काम करता है । इसके द्वारा आलस्य यदि शत्रुओं को दूर भगाकर वीर्य के बढ़ाने में प्रयत्न करना चाहिए । इन गुणों के अतिरिक्त बोधिसत्त्व को निपुणता, आत्मवशवर्तिता, परात्मसमता और परात्मपरिवर्तन का संपादन करना चाहिए । जैसे रुई वायु की गति से संचालित होती है वसी प्रकार



बोधिसत्त्व उत्साह के द्वारा संचालित होता है और अभ्यास-परायण होने से ब्रह्मि की प्राप्ति करता है १ ।

इस प्रकार वीर्य की वृद्धि कर साधक को समाधि में चित्त स्थापित करना चाहिए क्योंकि चित्त-स्थित पुरुष वीर्यवान् होता हुआ

(५) ध्यान जो क्लेशों को अपने चंगुल से हटा नहीं सकता । इसके लिए त्यागमत्त ने दो साधनों का निर्देश किया है—शमथ तथा पारमिता विपर्ययना । विपर्ययना का अर्थ है ज्ञान और शमथ का अर्थ है चित्त की एकाग्रतारूपी समाधि । शमथ के बाद विपर्ययना का जन्म होता है और शमथ ( समाधि ) का जन्म संसार में आसक्ति को छोड़ देने से होता है २ । बिना अस्ति हुए समाधि प्रतिष्ठित नहीं होती । आसक्ति से जा अनर्थ होते हैं उससे कौन नहीं परिचित है ? इसलिए महायानी साधक को जन-संवास से दूर हटकर जंगल में जाकर निवास करना चाहिए । और वहाँ एकान्तवास करते हुए साधक को जगत् की अभिरुचि के ऊपर अपने चित्त को समाहित करना चाहिए । उसे यह भावना करनी चाहिए कि प्रिय का समागम सदा विघ्नकारक होता है । जीव अकेला ही उत्पन्न होता है । और अकेला ही मरता है । तब जीवन के कतिपय क्षण के लिए ही प्रिय-वस्तुओं के अमघट कमाने से काम क्या ? परमार्थ दृष्टि से देखा जाय तो कौन किसकी संगति करता है । जिस प्रकार राह चलते हुए पथिकों का एक स्थान में मिलन होता है और फिर

१ द्रष्टव्य—बोधिचर्या का उत्तम परिच्छेद ।

२ विशेष के लिए द्रष्टव्य—बोधिचर्या ( अष्टम परिच्छेद ) ।

३ शमथेन विपर्ययनासुयुक्तः कुरुते क्लेशविनाशमित्येव ।  
शमथः प्रथमं गवेषणीयः स च लोके निरपेक्ष्याभिरत्या ॥

—नाधिचर्या ७।४

४ एक उत्पद्यते जन्तुर्म्रियते चैक एव हि ।

नान्यस्य तद्यथाभागः किं प्रियैर्विघ्नकारकैः ॥ बोधिचर्या ७.१३

विद्योग होता है उसी प्रकार संसार-रूपी मार्ग पर चढ़ते हुए ज्ञाति-भाइयों का, मित्र-मित्रों का, जगत्क समगम हुआ करता है। इस प्रकार मोक्षितत्व को संसार की प्रिय वस्तुओं से अपने चित्त को हटाकर, एकान्तवास का सेवन कर अनर्थकारी कामों के निवारण के लिए चित्त की एकग्रता तथा दमन का अभ्यास करना चाहिए।

चित्त की एकग्रता से प्रज्ञा का प्रादुर्भाव होता है, क्योंकि जिसका चित्त समाहित है उसी को यथाभूत सत्य का परिज्ञान होता है।  
(६) प्रज्ञा-द्वादश निदानों में अविद्या ही मूल स्थान है। इस अन-  
पारमिता-चरत परिणामशाली दुःखमय प्रपञ्च का मूल कारण यही अनिष्टा है। इस अविद्या को दूर करने का एकमात्र उपाय है—प्रज्ञा। अब तक वर्णित पाँचों पारमितयों इस पारमिता की परिकरमात्र है। भव-दुःख के सम्मूलन में प्रज्ञापारमिता की ही प्रधानता है। इस प्रज्ञा का दूसरा नाम है विपर्यया, अपरोक्ष ज्ञान। इस ज्ञान के उत्पन्न करने में समाधि की महिमा है।

प्रज्ञा-पारमिता का अर्थ है सब धर्मों की निस्तारता का ज्ञान। अथवा सर्वधर्मशून्यता। शून्यता में प्रतिष्ठित होनेवाला व्यक्ति ही प्रज्ञा पारमिता (पूर्ण ज्ञान या सर्वज्ञता) को प्राप्त कर लेता है। अब यह ज्ञान उत्पन्न होता है कि आत्मा की उत्पत्ति न स्वतः होती है, न परतः होती है, न उभयतः होती है, न अहेतुतः होती है, तभी प्रज्ञा पारमिता का उदय होता है। उस समय साधक के लिए किसी प्रकार का व्यवहार शेष नहीं रह जाता। उस समय यह परमार्थ स्वतः आसित होने लगता है कि वह दृश्यमान वस्तु-समूह भाया के सदृश है। स्वयं और प्रति-विम्ब की तरह अक्षीक और निध्या है। अगत् की सत्ता केवल व्यावहा-

१ अध्वानं प्रतिपन्नस्य यथावासपरिग्रहः।

तथा मन्त्राध्वगस्यापि अन्मावासपरिग्रहः ॥ बोधिचर्या ७।४४

रिक्त है, पारमार्थिक नहीं। जगत् का जो स्वरूप हमारे इन्द्रियगोचर होता है वह उसका मायिक ( साध्वृतिक ) स्वरूप है। वास्तव में सब शून्य ही शून्य है। यही ज्ञान आर्य-ज्ञान कहलाता है। इस ज्ञान का जब सद्य होता है तब अविद्या की निवृत्ति होती है। अविद्या के निरोध होने से संस्कारों का निरोध होता है। इस प्रकार पूर्व-पूर्व कारण के निरोध होने से उत्तरोत्तर कार्य का निरोध हो जाता है और मन्त्र में दुःख का निरोध संपन्न होता है। इस प्रकार प्रज्ञा पारमिता के सद्य होने पर संसार की निवृत्ति और निर्वाण की प्राप्ति होती है। संवृत्ति = संसार = समस्त दोषों का आकर। निवृत्ति = निर्वाण = समस्त गुणों का भण्डार है। इस प्रज्ञा पारमिता की कल्पना भूजनीया देवता के रूप में पारमिता सूत्रों में की गई है। 'प्रज्ञा पारमिता-सूत्र' ने प्रज्ञा का मनोरम वर्णन इस प्रकार किया है—

सर्वेधामपि वीराणां परार्थनियतात्मनाम् ।

याधिका अनयित्री च माता त्वमसि वत्सला ॥ ६ ॥

बुद्धेः प्रत्येकबुद्धैश्च श्रावकैश्च निषेविता ।

मार्गस्त्वमेका मोक्षस्य नास्त्य इति निश्चयः ॥ १७ ॥

इन पारमिताओं की शिक्षा से बोधिसत्त्व की साधना सफल हो जाती है। वह बुद्धत्व की प्राप्ति कर सब सत्त्वों के उद्धार के महनीय कार्य में संलग्न हो जाता है। उसके जीवन का प्रत्येक क्षण प्राणियों के कल्याण तथा मंगल के साधन में व्यय होता है। उसमें स्वार्थ का तनिक भी गन्व नहीं रहता। महायान की साधना का यही पर्यवसान है। यह साधना कितनी उदात्त तथा मंगलकारिणी है, इसे अब अधिक बतलाना व्यर्थ है। बुद्धधर्म के विपुल प्रचार तथा प्रसार में बोधिसत्त्व का यह महान् आदर्श कितना सफल तथा सहायक था, इसे इतिहास-लेखकों के सामने विशेष बतलाने की आवश्यकता नहीं है।

# एकादश परिच्छेद

## (क) त्रिकाय

महायान और हीनयान के पारस्परिक भेद इसी त्रिकाय के सिद्धान्त को लेकर है। हीनयान निकायों में स्थविरवादियों ने त्रिकाय के सम्बन्ध में विशेष कुछ नहीं लिखा है। क्योंकि उनकी दृष्टि में बुद्ध शरीर धारण करनेवाले एक साधारण मानव थे तथा साधारण मनुष्यों की भाँति ही वे समस्त मावीय दुर्बलताओं के भाग्य थे। स्थविरवादियों ने कभी-कभी बुद्ध को धार्मिक नियमों का समुच्चय बतलाया, परन्तु यह केवल संकेत मात्र था जिसके गूढ़ तात्पर्य की ओर उन्होंने अपनी दृष्टि कभी नहीं वाली। इन संकेतों की सर्वास्तिवादियों ने और महायानियों ने ग्रहण किया और अपने विशिष्ट सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया। सर्वास्तिवादियों का भी इस विषय में धारणा विशेष महत्त्व की नहीं है। महासंघिकों ने इस विषय में सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण कार्य किया। उन्होंने ही त्रयास के तीनों कायों—निर्माणकाय, संभोगकाय और धर्मकाय—की आध्यात्मिक रीति से ठीक-ठीक विवेचना प्रस्तुत की। 'त्रिकाय' महायान-सम्प्रदाय का मुख्य सिद्धान्त समझा जाता है।

त्रिकाय की कल्पना का विकास अनेक शताब्दियों में धीरे-धीरे होता रहा। आरम्भिक महायान के अनुसार (जिसके सिद्धान्त अष्टसाहस्रिका त्रिकाय का प्रस्तावरमिता में उपलब्ध होते हैं) काय दो ही थे। —  
 विकास (क) रूप (निर्माण) काय—जिसके अंगगौरव सूक्ष्म तथा स्थूल शरीरों का अंगगौरव है। यह काय प्रत्येक प्राणी के लिए है। (ख) धर्मकाय—इसका प्रयोग दो अर्थ में होता था।  
 (१) बुद्ध के निर्माण करनेवाले समस्त धर्मों से बना हुआ शरीर।  
 (२) परमार्थ (सभ्यता), जो इस जगत् का सूक्ष्म सिद्धान्त है।

विज्ञानवादियों ने इस द्विविधकाय की कल्पना को त्रिविध बना दिया। उन्होंने स्थूल रूपकाय को सूक्ष्म रूपकाय से अलग कर दिया। पहिले का नाम रक्षित 'निर्माणकाय' और दूसरे का 'संभोगकाय'। लंकावतारसूत्र में यह 'संभोगकाय' निष्यन्द बुद्ध या धर्मतानिष्यन्द बुद्ध ( धर्म से रूपरूप होनेवाले बुद्ध ) नाम दिया गया है। असंग से सूत्रालंकार में 'निष्यन्द बुद्ध' के लिए संभोगकाय तथा धर्मकाय के लिए 'स्वाभाविक काय' का प्रयोग किया है। इस प्रकार कायों का नामकरण भी कई मतान्दियों के भीतर घीरे-घीरे होता रहा।

### स्थविरवादी कल्पना

निकायों के अध्ययन से स्पष्ट मालूम पड़ता है कि वे बुद्ध को वस्तुतः इस भूतल पर आकर धर्म प्रचार करने वाला व्यक्तिमान समझते थे। बुद्ध की यह मानव कल्पना इन शब्दों में प्रकट की गयी है।

“भगवा अहं सम्मा सम्बुद्ध विज्जाचरणासम्भो सुगतो लोकविद् अनुत्तरो पुरिषधम्मसारथी सत्ता देवमनुस्सानं सत्था बुद्धो भगवा”।

( दीघनिकाय भाग १ पृ० ८७-८८ )।

अर्थात् भगवान् अर्हत् सम्यक् ज्ञान सम्पन्न, विद्या और आचरण से युक्त, सद्गति को प्राप्त करनेवाले लोकज्ञाता, श्रेष्ठ, मनुष्यों के नायक, देवता और मनुष्यों को उपदेशक ज्ञानसम्पन्न तथा भगवान् थे। इसका स्पष्ट अर्थ है कि बुद्ध मानव थे परन्तु मानवों में अत्यन्त ज्ञान सम्पन्न तथा धर्मापदेशक थे। त्रिपिटक में अनेक जगहों पर बुद्ध की अमानवीय कल्पना का भी संकेत है। सृष्ट्यु के समय से कुछ पहिले बुद्ध ने आनन्द से कहा था कि मेरी सृष्ट्यु के अनन्तर जिस धर्म और विनय का मैंने उपदेश दिया है वही तुम्हारे किये शिक्षा का काम करेगा। धर्मकाय की कल्पना यहीं से आरम्भ होती है परन्तु धर्मकाय का अर्थ बौद्ध

वार्मिक नियमों का समुदायमात्र है, अन्य कुछ नहीं। इस प्रकार घेरवादियों में यही द्विविध कल्पना मानी रही।

हीनयान का यह सम्प्रदाय घेरवादियों से काय की कल्पना में कुछ  
 वृथक् था। उक्तिविस्तर में बुद्ध के जीवनचरित से संबद्ध अनेक अलौ-  
 किक कथायें दी गई हैं। बुद्ध की कल्पना नितान्त स्वयं  
 सर्वोस्ति-  
 वादी  
 कल्पना है। वे अमानवीय गुणों से युक्त एक मानव व्यक्तिमात्र हैं।  
 लोकानुवर्तन के लिये ही बुद्ध इस जगत् में उदय होते  
 हैं। यदि वे एक ही लोक में निवास करते और वहीं पर  
 भुक्ति प्राप्त कर लिये रहते तो यह लोक का अनुवर्तन कथमपि नहीं सिद्ध  
 हो सकता था। इतनी कल्पना होने पर भी धर्मकाय को दार्शनिक  
 कल्पना यहाँ नहीं दोष पड़ती। आचार्य वसुबन्धु ने अभिधर्मकोश  
 में धर्मकाय की कल्पना को अधिक विकसित किया है। धर्मकाय का  
 प्रयोग उन्होंने दो अर्थों में किया है:—(१) चय-ज्ञान ( दुःख के नाश का  
 ज्ञान ), अनुत्पाद ज्ञान आदि उन धर्मों के लिये धर्मकाय शब्द का व्यव-  
 हार किया गया है जिनके सम्पादन करने से मनुष्य स्वयं बुद्ध बन जाता  
 है ( बोधिपक्षीय धर्म )। ( २ ) भगवान् बुद्ध का विशुद्ध व्यक्तित्व—  
 यही धर्मकाय का नया अर्थ है जिसे वसुबन्धु ने दिया। इस प्रकार  
 धर्मकाय की मूर्त कल्पना को अमूर्त रूप देना वसुबन्धु का कार्य है।  
 इसी प्रकार अब कोई भिक्षु बुद्ध की शरण में जाता है तो क्या वह बुद्ध  
 के शरीर के शरीर में जाता है। वसुबन्धु का उत्तर है कि नहीं,  
 वह उन गुणों की शरण में जाता है जिनके आश्रय भगवान्  
 बुद्ध हैं।

सत्य सिद्धि सम्प्रदाय धर्मकाय का प्रयोग बुद्ध के इस शरीर के लिये  
 करता है जो शोक, समाधि, प्रज्ञा, विमुक्ति तथा विमुक्ति-ज्ञान-दशौन  
 से पवित्र और विशुद्ध हो जाता है। बुद्ध भी अर्थात् हैं परन्तु

सत्यसिद्धि  
सम्प्रदाय  
की काय-  
कल्पना

इस मत के संस्थापक हरिवर्मा की दृष्टि में अर्हत् तथा बुद्ध के शरीर में महान् अन्तर है। अर्हत् में तो केवल पौंच सद्गुण रहते हैं परन्तु बुद्ध के धर्मकाय में इस प्रकार के बल (वश बल), चार प्रकार की योग्यता (वैशारद्य) तथा तीन प्रकार की स्मृतियाँ रहती हैं।

### महायानी कल्पना

हीनयान के अनुसार काय की यही कल्पना है। महायान की कल्पना इससे भिन्नान्त भिन्न, प्रौढ तथा आध्यात्मिक है। इसी का वर्णन यहाँ संक्षेप में किया जावेगा :—

### ( १ ) निर्माण काय

भगवान् बुद्ध ने यह शरीर दूसरे के उपकार के लिये ही धारण किया था। यही शरीर माता और पिता से उत्पन्न हुआ था। चेतन प्राणियों के धर्म इसी शरीर से संबद्ध हैं। सावयमुनि ने मुनि के रूप में इसी निर्माण काम को धारण किया था। अंतर्ग में इस काय की विशेषता बतलाते हुये कहा है कि शिष्य, जम्भ, भूमिसंबोधि (ज्ञान), निर्वाण की शिक्षा देकर जगत् के कल्याण के लिये हा बुद्ध ने इस शरीर को धारण किया था। इस निर्माणकाय का अन्त नहीं। परार्थ की सिद्धि जिन जिन शरीरों के द्वारा सम्पन्न की जा सकती है, उन सब शरीरों को बुद्ध ने इसी निर्माण काय के द्वारा धारण किया।

‘विज्ञाप्ति-मात्रता-सिद्धि’ के अनुसार निर्माणकाय आवक, प्रत्येक बुद्ध पृथक् जन तथा भूमि में वस्थित होने वाले बोधिसत्त्वों के भिन्न है। “सिद्धि” के चीनी भाषा में लिखित टीकाओं ने बुद्ध के नवोक्त रूप

१ शिल्प-जन्म-महानोधि-सदा-निर्वाण-दर्शने।

बुद्ध निर्माणकायोऽयं महामायो विमोचने ॥

धारण करने के प्रकारों का खुब वर्णन किया है। वे कभी कभी जल का रूप धारण कर सोजते थे और कभी-कभी शरीरपुत्र या सुभूति के द्वारा धर्मोपदेश करते थे। इसीलिये इन शिष्यों के द्वारा दिये गये उपदेश बुद्ध के ही उपदेश माने जाते हैं। बुद्ध जैसा चाहते वैसा रूप धारण कर सकते थे; जो विचार चाहें कर सकते थे; आकाश से शब्द उत्पन्न कर सकते थे। यह सब कार्य 'निर्माणकाय' के द्वारा निष्पन्न किया जाता था।

लंकावतार सूत्र में निर्माणकाय और धर्मकाय का संबंध विज्ञप्ति मात्रता सिद्धि के अनुरूप ही दिखलाया गया है। इस ग्रन्थ का कहना है कि निर्मित बुद्ध (निर्माण काय) कर्मों से उत्पन्न नहीं होते। तथागत न तो इन बुद्धों में वर्तमान हैं और न उनके बाहर। तथागत निर्माण काय को उत्पन्न कर तथागत के जितने कृत्य हैं उनका सम्पादन करते हैं। बुद्ध इसी शरीर के द्वारा दान, शील, ध्यान, समाधि, चित्त, प्रज्ञा ज्ञान, स्कन्ध आदि का उपदेश करते हैं।

इस प्रकार निर्माणकाय का कार्य परोपकार-साधन करना है। इस काय की संख्या का अन्त नहीं। जिस ऐतिहासिक शाक्य मुनि से हम परिचित हैं वे भी तथागत के निर्माणकाय ही थे।

## २—संभोग काय

यह संभोग-काय निर्माण-काय की अपेक्षा अत्यन्त सूक्ष्म है। अभी बतलाया गया है कि श्रावक आदि निर्माण काय को धारण करते थे। सूक्ष्म शरीर को केवल बोधिसत्व ही धारण कर सकते हैं। संभोग-काय दो प्रकार का माना जाता है—(१) परसंभोग-काय और (२) स्वसंभोग काय। स्वसंभोगकाय केवल बुद्ध का अपना विशिष्ट शरीर है। परसंभोग-काय बोधिसत्वों का काय है। इसी काय के द्वारा बुद्ध ने महायान



सूत्रों का उपदेश गृहकृत पर्वत पर दिया था या सुखान्वती गृह में दिया । महायान धर्म का उपदेश इसी शरीर के द्वारा किया गया । पञ्चविंशति-साहस्रिका के अनुसार संभोग काय अत्यन्त भास्वर शरीर है जिसके एक एक क्षिप्त से प्रकाश की अनन्त और असंख्य धाराएँ निकलकर जगत् को आकाशित किया करती हैं । जब इस शरीर से उपदेश देने के लिये जिह्वा बाहर निकलती है, सब उससे असंख्य प्रभा की डवालाएँ चारों ओर फैलती हैं । इसी प्रकार का विचित्र वर्णन अन्य प्रज्ञापारमिताओं में भी मिलता है । लंकावतारसूत्र में इसी का नाम 'निस्पन्द बुद्ध' रखा है । इस शरीर का कार्य वस्तु सत्य से अनभिज्ञ होनेवाले लोगों के सामने परिकल्पित और परतन्त्र रूप का उपदेश करना है । 'सुवर्णप्रभाससूत्र' के कथनानुसार 'संभोगकाय' बुद्ध का सूक्ष्म शरीर है । इसमें महापुरुष के समस्त कण्य विद्यमान रहते हैं । इसी शरीर को धारण कर बुद्धभगवान् योग्य शिष्यों के सामने धर्म के गूढ़ तत्त्वों का उपदेश दिया करते हैं । विंशतिमात्रता-सिद्धि में संभोगकाय के दो भेद कर दिये गये हैं:— परसंभोग काय और स्वसंभोग काय । इनमें पहिला बोधिसत्त्वों का शरीर है और दूसरा स्वयं बुद्ध भगवान् का । अमेयता, अनन्तता, और प्रकाश की दृष्टि से इन दोनों प्रकारों में किसी प्रकार का भेद नहीं है । अन्तर है जो इस बात में है कि परसंभोग काय में महापुरुष के कण्य विद्यमान रहते हैं तथा उसका चित्त सत्य नहीं होता । स्वसंभोग काय में महापुरुष के कण्य नहीं रहते परन्तु इसका चित्त नितान्त सत्य है । इस चित्त में चार गुण विद्यमान रहते हैं—आदर्श ज्ञान ( दर्पण के समान विमला ज्ञान ), समता-ज्ञान ( प्रत्येक वस्तु सम है, इस विषय का ज्ञान ), प्रत्यवेक्षण ज्ञान ( वस्तुओं के पारस्परिक भेद का ज्ञान ), इत्थानुष्ठान ज्ञान ( कर्तव्यों का ज्ञान ) ।

इस प्रकार संभोगकाय बोधिसत्त्वों का सूक्ष्म शरीर है जिसके द्वारा धर्म का उपदेश दिया जाता है । इस भूतक पर सबसे पवित्र स्थान

शुद्धकूट है जहाँ संभोग काय उत्पन्न होकर धर्मोपदेश करता है ।

### ३—धर्म-काय

बुद्ध का यही सास्तविक परमार्थभूत शरीर है । यह काय शब्दतः अनिर्वचनीय है । महायान सूत्रालंकार तथा 'सिद्धि' में इसका नाम स्वाभाविक कथं या स्वभाव काय मतलाया गया है । यह अनन्त और अपरिमेय तथा सर्वत्र व्यापक है । संभोगकाय तथा निर्माणकाय का यही आधार है । असंग का कथन है :—

“समः सूक्ष्मश्च तच्छुद्धः कायः स्वाभाविको मतः ।

संभोग विभुता-हेतुर्यथेष्टं भोगदर्शने२” ॥

आशय है कि धर्मकाय सब बुद्धोंके लिये एक रूप होता है । दृष्टोक्त होने से यह अत्यन्त सूक्ष्म होता है । निर्माण काय तथा संभोग काय से संबद्ध रहता है । संभोग और विभुत्व का कारण होता है तथा इसी के कारण से संभोग काय अपना संभोग सिद्ध कर सकता है । यह महापुरुष के लक्षणों से हीन, निष्प्रपञ्च, नित्य, सत्य तथा अनन्त गुणों से युक्त होता है । बुद्धों के संभोग काय भिन्न-भिन्न होते हैं परन्तु धर्म-काय एक ही होता है । शब्दतः इसका वर्णन नहीं किया जा सकता । यह तो स्वयं वेद्य है ( प्रत्यात्मवेद्य ) । जिस प्रकार सूर्य को कभी न

१ महायान सम्प्रदाय में दो नय माने जाते हैं ( १ ) पारमिता नय और ( २ ) मन्त्र नय । बुद्ध ने पारमिता नय का उपदेश संभोगकाय से शुद्धकूट पर्वत पर किया और मन्त्र नय का उपदेश श्री पर्वत पर किया । शुद्धकूट और श्रीपर्वत भौगोलिक नाम हैं जिनकी सत्ता आज भी विद्यमान है । परन्तु तात्त्विक रहस्यवेत्ताओं का कहना है कि ये पीठस्थान हैं जिनकी सत्ता इसी शरीर में है । ये कोई भौगोलिक स्थान नहीं हैं ।

२ महायानसूत्रालंकार १।६२

देखने वाला अन्धा सूर्य का वर्णन कभी नहीं कर सकता इसी प्रकार धर्मकाय का वर्णन शब्दों के द्वारा कथमपि नहीं किया जा सकता ।

धर्मकाय का यह तत्त्व प्रज्ञा पारमिताओं के आधार पर ही निश्चित किया गया है । शून्यवाद के प्रकरण में हम दिखायावेगें कि शून्यता की कल्पना अभावात्मक नहीं है । उसी प्रकार धर्मकाय को भावात्मक कल्पना महायाग सूत्रों को मान्य है । माध्यमिकों को भी धर्मकाय का यह स्वरूप स्वीकृत है । आचार्य नागार्जुन ने माध्यमिककारिका के २२ वें प्रकरण में तथागत की कर्त्ता परीक्षा की है । उनके कथन का अभिप्राय यह है कि यदि भव-सन्तति स्वीकृत का जाय तभी तथागत की सत्ता स्वीकृत की जा सकती है । क्योंकि तथागत भव-सन्तति के चरम अवसान के प्रतीक हैं । भव-सन्तति ( सत्ता का परम्परा ) वस्तुतः सिद्ध नहीं होती । अतः तथागत की कल्पना प्रमाण-सिद्ध नहीं है । जगन्नीति ने नागार्जुन के कथन को प्रमाणी से सिद्ध किया है । जगन्नीति का सूत्र का वचन है कि जो मनुष्य रूप के द्वारा मेरा दर्शन करना चाहता है या शब्द के द्वारा मुझे जानना चाहता है वह मुझे जान नहीं सकता, क्योंकि—

धर्मतो बुद्धा दृष्टव्या, धर्मकाया हि नायकाः ।

धर्मता चाप्यविशेषा, न सा शक्या विबानितुम् ॥

अर्थात् बुद्ध को धर्मता के रूप से अनुभव करना चाहिये क्योंकि वे मनुष्यों के नायक रहें ; उनका वास्तविक शरीर धर्मकाय है । लेकिन यह धर्मता अविशेष है । इसी प्रकार तथागत भी अविशेष ही हैं । तथागत का जो स्वभाव है वही स्वभाव इस जगत् का है । तथागत स्वयं स्वभावहीन हैं । उसी प्रकार यह जगत् भी निःस्वभाव है । जिसे साधारण पुरुष तथागत के नाम से पुकारते हैं वे वस्तुतः क्या हैं ?

वे अनास्रव, कुशल धर्मों के प्रतिबिम्ब रूप हैं। न उनमें तथता है और न वे तथागत हैं। इसनी व्याख्या के बाद नागार्जुन इस सिद्धान्त पर पहुँचते हैं कि अगाध के भुज में एक ही परमार्थ है जो वास्तविक है। उसीका नाम तथागत-काय या धर्मकाय है।

योगाचार मत में धर्मकाय की कल्पना नितान्त महत्वपूर्ण है। खंकावतारसूत्र के अनुसार बुद्ध का धर्मकाय (धर्मता बुद्ध) बिना किसी आधार का होता है। इन्द्रियों के व्यापार, सिद्धि, चित्त सबसे यह पृथक् रहता है। त्रिशिका के अनुसार धर्मकाय आसन्न विज्ञान का आश्रय होता है। यही धर्मकाय वस्तुओं का सच्चा रूप है। यही तथता, धर्मधातु, तथा सयागतगर्भ के नाम से प्रसिद्ध है।

बौद्धों के इस त्रिकाय सिद्धान्त की भाङ्गाण दर्शन के सिद्धान्त से तुलना की जा सकती है। धर्मकाय वेदान्त के ब्रह्म का प्रतिनिधि है तथा संभोगकाय ईश्वर तत्त्व का निदर्शक है। जिस प्रकार जगत् को ज्ञानोपदेश करने के लिये प्रपञ्चातीत ब्रह्म ईश्वर की सृति धारण करता है, उसी प्रकार धर्मकाय धर्मोपदेश करने के लिये संभोगकाय का रूप धारण करता है। धर्मकाय वस्तुतः एक ही रूप है। प्रत्येकबुद्ध का संभोगकाय भिन्न-भिन्न हुआ करता है परन्तु सब बुद्धों का धर्मकाय एक, अविन्न तथा सम होता है। निर्माणकाय की तुलना अवतार-विग्रह से की जा सकती है।

१ तथागतो हि प्रतिबिम्बभूतः कुशलस्य धर्मस्य अनास्रवस्य ।

नैवान्न तथता न तथागतोऽस्ति, बिम्बश्च संदृश्यति सर्वलोके ॥

—माध्यमिक वृत्ति पृ० ४४८

२ स एवानास्रवो चातुरचिन्त्यः कुशलो भुवः ।

सुखो विमुक्ति कायोऽसौ धर्माख्योऽयं महामुने ॥

—त्रिशिका, श्लोक ३०, पृ० ४३ ।

जिस प्रकार भगवान् भक्तों के मनोरथ को सिद्ध करने के लिये अवतार धारण करते हैं उसी प्रकार निर्माणकाय के द्वारा भी जगत् के उद्धार का कार्य भगवान् बुद्ध सम्पन्न किया करते हैं। इस प्रकार दोनों धर्मों की काय-कल्पना में वस्तुतः साम्य है।

### (ख) दशभूमियाँ

महायान की एक अन्य विशिष्टता दशभूमि की कल्पना में है। यह तो निश्चित बात है कि आध्यात्मिक उन्नति एक दिन के अध्यवसाय का फल नहीं है। आध्यात्मिकता की छोटी पर बड़का अध्यान्त परिश्रम, असीम उत्साह तथा अदृश्य प्रयास का फल है। साधक की उन्नति का पता उसके भीतर होनेवाले परिवर्तन से लगता है। हीनयान के अनुसार अर्हत् पद की प्राप्ति तक चार भूमियाँ हैं जिनका नाम (१) सोत्तापन्न (२) सकृदागामी (३) अनगामी (४) अर्हत् है। महायान के अनुसार बुद्धत्व या निर्वाण की प्राप्ति के लिए दश भूमियाँ मानी जाती हैं। ये भूमियाँ सोपान की तरह हैं। एक भूमि के पार कर लेने पर बोधिसत्त्व अगली भूमि में पदार्पण करता है और धीरे-धीरे आध्यात्मिक विकास को प्राप्त कर बुद्धत्व पद पर आरुढ़ होता है। अतंग ने 'दशभूमि शास्त्र' में इस विषय का बड़ा ही सांगोपाङ्ग वर्णन किया है। साधना के रहस्य जाननेवाले विद्वानों के लिए इस ग्रन्थ का अनुशीलन नितान्त आवश्यक है।

दशभूमियों के नाम तथा संक्षिप्त वर्णन इस प्रकार है :—

(१) मुदिता—प्राचीन जन्म में शोभन कर्म के संपादन करने से बोधिसत्त्व के हृदय में पहले पहल सम्बोधि के प्राप्त करने की अभिलाषा उत्पन्न होती है। इसी का नाम है बोधिचिन्त का उत्पन्न। इस प्रकार बोधिसत्त्व पृथक् जन (साधारण सन्तुल्य) की कोटि से निकल कर तथ्यागत के कुटुम्ब में प्रवेश करता है। बुद्ध और बोधिसत्त्वों के गौरवपूर्ण कार्यों को स्मरण कर उसका हृदय आनन्द से खिल जाता है। उसके हृदय में

महाकरुणा का उद्भव होता है और वह दश महाप्रणिधान- ( जट ) के संपादन का संकल्प करता है कि— ( १ ) प्रत्येक देश में और सब तरह से बुद्ध की पूजा करना, ( २ ) जहाँ कहीं और अब कहीं बुद्ध सम्पन्न हो सब उनकी शिष्याओं का पालन करना, ( ३ ) तुषित स्वर्ग को छोड़कर इस भूतल पर आने तथा निर्वाण प्राप्त करने तक समस्त क्षेत्रों में बुद्ध के उद्भव का निरीक्षण करना, ( ४ ) सब भूमियों तथा सब प्रकार की पारमिता प्राप्त करने के लिए ज्ञान प्राप्त करना, ( ५ ) जगत् के समस्त प्राणियों को सर्वेश बनाना, ( ६ ) जगत् में विद्यमान समस्त भेदों का अवलोकन करना, ( ७ ) समस्त प्राणियों को उनके अनुसार भानन्दित करना, ( ८ ) बोधिसत्वों के हृदयों में एक प्रकार की भावना उत्पन्न करना, ( ९ ) बोधिसत्व की चर्या का संपादन करना, ( १० ) सम्बोधि को प्राप्त करना । इस भूमि को विशुद्ध करने के लिए अद्भुत, दया, मैत्री, दान, शास्त्र-ज्ञान, लोक-ज्ञान, नम्रता, दृढ़ता तथा सहनशीलता—इन दश गुणों की बड़ी आवश्यकता होती है ।

( २ ) विमला—इस भूमि में काय, वचन, मन के दस प्रकार के पापों ( दोषों ) को साधक दूर करता है । दश पारमिताओं में से केवल ग्रीष्म का सर्वतोन्मावेन अभ्यास किया जाता है ।

( ३ ) प्रभाकरी—इस तृतीय भूमि में साधक जगत् के समस्त संस्कृत पदार्थों को अस्तित्व देखता है । वह आठ प्रकार की समाधि, चार ब्रह्मविहार तथा सिद्धियों को प्राप्त करता है । काम-वासना, देह-तृष्णा क्षीय हो जाती है और उसका स्वभाव निर्मल होने लगता है । वह विशेषकर धैर्य पारमिता का अभ्यास करता है ।

( ४ ) अचिंघमती—इस भूमि में साधक बोधपङ्क्तों तथा अष्टाङ्गिक मार्ग का अभ्यास करता है । उसका चित्त दया तथा मैत्रीभाव से स्निग्ध हो जाता है । संशय छिन्न हो जाते हैं । जगत् से वैराग्य उत्पन्न हो जाता है और साधक वीर्यपारमिता का अभ्यास विशेष रूप से करता है ।

( ५ ) सुदुर्जया—चित्त की समता और विचारों की विशुद्धता ( विशाशय विशुद्धि समता ) के उत्पन्न करने से साधक चतुर्थ भूमि से पञ्चम भूमि में प्रवेश करता है। प्राणियों के ऊपर दया के विचार से वह नाना प्रकार के जैविक विद्याओं का अभ्यास करता है। इस भूमि में साधक जगत् को छोड़ बैठता है और उपदेशक बन जाता है। ध्यान-पारमिता का अभ्यास इस भूमि की विशेषता है।

( ६ ) धर्मिमुक्ति—यह प्रकार की समता से यह भूमि प्राप्त होती है। जगत् के समस्त वदार्थों को शून्य जानता है। और प्राणियों पर दया के लिए जगत् के शून्य वदार्थों को भी सत्य ही समझता है। अज्ञान में पड़े रहने वाले प्राणियों के ऊपर वह दया का भाव रखता है। यहाँ तक की भूमियों की होनयान के चार भूमियों के साथ मुक्तता की जा सकती है। सप्तम भूमि से शून्यता की उपलब्धि का प्रयत्न आरम्भ होता है। अष्टा पारमिता का अभ्यास इस भूमि की विशेषता है।

( ७ ) दूरंगमा—इस भूमि में साधक का मार्ग विरोध रूप से उत्पन्न होना आरम्भ करता है। वह दस प्रकार के उपायों के ज्ञान ( उपाय कौशल्य ज्ञान ) का सम्पादन वहीं से आरम्भ करता है। जिस प्रकार से चतुर नाविक समुद्र के ऊपर अपनी नाव निर्भरता से खेता है उसी प्रकार सप्तम भूमि में बोधिसत्त्व सर्वशता के समुद्र में प्रवेश करता है। वह सर्वश हो जाता है परन्तु निर्वाण की प्राप्ति दूर रहती है।

( ८ ) अचला—इस भूमि में साधक वस्तुओं को अच्छी तरह से निरस्वभाव जानता है। वह देह, बचन और मन के आनन्दों से तनिक प्रभावित नहीं होता। जिस प्रकार स्वप्न से जगा हुआ मनुष्य स्वप्न के ज्ञान को अनिश्चय समझता है, उसी प्रकार अचला-भूमि का साधक जगत् के समस्त प्रपञ्चा को सायिक, आन्त तथा असत्य मानता है।

( ९ ) साधमती—इस अवस्था में साधक मनुष्यों के उद्धार के लिए नष्ट नष्ट उपायों का अवलम्बन करता है, धर्म का उपदेश देता है

और बोधिसत्व के चार प्रकार के विषय-पर्यालोचन (प्रतिसंविद् या प्रतिसंविद्) का अभ्यास करता है। ये चार प्रकार की प्रतिसंविद् हैं — शब्दों के अर्थ का विवेचन, धर्म का विवेचन, व्याकरण को विश्लेषण पद्धति तथा विषय के क्षीय प्रतिपादन की शक्ति (प्रतिभान)।

( १० ) धर्ममेघ—इसी का दूसरा नाम अभिवेक है। इस अवस्था में बोधिसत्व सब प्रकार की समाधियों को प्राप्त कर लेता है। जिस प्रकार से राजा अपने पुत्र को युवराज पद पर अभिषेक करता है वसी प्रकार साधक बुद्धत्व को प्राप्त कर लेता है। बोधिसत्व भूमियों का यहो चरम पर्यवसान है१।



# द्वादश परिच्छेद

## निर्वाण

निर्वाण के विषय में हीनयान और महायान की कल्पनाएँ परस्पर में नितान्त भिन्न हैं। यह विषय बौद्ध दर्शन में अत्यन्त महत्वपूर्ण है। बौद्धधर्म का प्रत्येक संप्रदाय निर्वाण के विषय में विशिष्ट मत रखता है। निर्वाण भावरूप है या अभावरूप, इस विषय को लेकर बौद्ध दर्शन में पर्याप्त मोर्चासा की गई है। यहाँ पर इस महत्वपूर्ण विषय का विवेचन संक्षेप में किया जा रहा है।

### (क) हीनयान

हीनयाय सत्तानुयायी अपने को तीन प्रकार के दुःखों से पीड़ित मानता है— (१) दुःख-दुःखता अर्थात् भौतिक और मानसिक कारणों से उत्पन्न होने वाला क्लेश। (२) संस्कार-दुःखता—उत्पत्ति विनाशशाली जगत् के वस्तुओं से उत्पन्न होने वाला क्लेश। (३) विपरिणाम-दुःखता—सुख को दुःख रूप में परिणत होने से उत्पन्न क्लेश। मनुष्य को इन क्लेशों से कभी भी छुटकारा नहीं है, चाहे वह कामधातु, रूपधातु अथवा अरूप धातु में जीवन व्यतीत करता हो। इस दुःख से छुटकारा पाने का उपाय बुद्ध ने स्वयं मतलाया है—आर्य सत्य, सांसारिक पदार्थों की अक्रियता तथा अनात्म तत्त्व का ज्ञान। अष्टांगिक मार्ग के अनुशीलन से तथा जगत् के पदार्थों में अश्म का अस्तित्व नहीं है, इस ज्ञान को परिनिष्ठित रूप देने पर साधक ऊपर निर्दिष्ट क्लेशों से सदा के लिए मुक्ति पा लेता है। फिर ये क्लेश उसे किसी प्रकार पीड़ित करने के लिए या संसार में बद्ध करने के लिए कथमपि समर्थ नहीं होते। अतः आर्य सत्य के ज्ञान से, सदाचार के अनुष्ठान से, हीनयान

संप्रदाय में कोई भी साधक क्लेशों से निवृत्ति वा लेता है। पक्षी निर्वाण है।

हीनयान के विविध संप्रदायों में इस विषय को लेकर पर्याप्त मतभेद दृश्य पड़ता है। निकायों के अध्ययन से प्रतीत होता है कि निर्वाण क्लेशाभाव रूप है। जब क्लेश के आवरण का सर्वथा परिहार हो जाता है तब निर्वाण की अवस्था का जन्म होता है। इसे सुख रूप भी व्यक्तित्वा गया है। परन्तु अधिकतर बौद्ध निकाय निर्वाण को अभावात्मक ही मानता है। मिलिन्द प्रश्न में निर्वाण के विषय में बड़ी सूक्ष्म विवेचना की गई है। इसका स्पष्ट कथन है कि निरोध हो जाना ही निर्वाण है। संसार के सभी भ्रष्टानी जीव इन्द्रियों और विषयों के उपभोग में लगे रहने के कारण नाना प्रकार के दुःख उठाते हैं। परन्तु ज्ञानी आर्य आचर्य इन्द्रियों और विषयों के उपभोग में न कभी लगा रहता है और न उससे आनन्द हो लेता है। फलतः उसकी तृष्णा का निरोध हो जाता है। तृष्णा के निरोध के साथ उत्पादान का तथा भव का निरोध उत्पन्न होता है। पुनर्जन्म के बन्द होते ही सभी दुःख रुक जाते हैं। इस प्रकार तृष्णादिक क्लेशों का निरोध हो जाना ही निर्वाण है। नागसेन की सम्मति में निर्वाण के बाद व्यक्तित्व का सर्वथा लोप हो जाता है। जिस प्रकार अकली हुई आग की लपट बुझ जाने पर दिखाई नहीं आ सकती वसी प्रकार निर्वाण प्राप्त हो जाने के बाद वह व्यक्ति दिखाया नहीं जा सकता। क्योंकि उसके व्यक्तित्व को बनाये रखने के लिए कुछ भी शेष नहीं रह जाता। अतः निर्वाण के अनन्तर व्यक्तित्व की सत्ता किसी प्रकार सिद्ध नहीं होती।

संसार में उत्पन्न होनेवाली वस्तुओं की विरोधता है कि कुछ तो कर्म के कारण उत्पन्न होते हैं, कुछ हेतु के कारण और कुछ शून्य के कारण।

निर्वाण की निर्भयता परन्तु निर्वाण ही साक्षात्कार के साथ ऐसा पदार्थ है जो न तो कर्म के कारण, न हेतु के कारण और ऋतु के कारण उत्पन्न होता है। वह तो हेतु से रहित त्रिकालातीत, इन्द्रियातीत अनिर्वचनीय पदार्थ है जिसे विशुद्ध ज्ञान के द्वारा ग्रहीत जान सकता है। निर्वाण के साक्षात्कार करने के उपाय हैं परन्तु उसे उत्पन्न करने का कोई उपाय नहीं है। साक्षात् करना तथा उत्पन्न करना दोनों भिन्न-भिन्न वस्तु है। जिस प्रकार कोई भी मनुष्य अपनी प्राकृतिक शक्ति के बल पर हिमालय तक जा सकता है, परन्तु वह जहाँ कोशिश करे वह हिमालय को इस स्थान पर नहीं ला सकता। कोई भी मनुष्य साधारण शक्ति के सहारे भी नाथ पर चढ़कर समुद्र के इस पार से उस पार तक जा सकता है परन्तु अश्रान्त परिश्रम करने पर भी उस पार को इस पार नहीं ला सकता। ठीक यही दशाः निर्वाण की है। उसके साक्षात्कार करने का मार्ग बताया जा सकता है परन्तु उसके उत्पादक हेतु को कोई भी नहीं बिलका सकता। इसका कारण यह है कि निर्वाण निर्गुण है। उसके उत्पन्न होने का प्रश्न ही नहीं है क्योंकि वह भूत, वर्तमान तथा भविष्य इन तीनों काष्ठ से परे है। अदृश्य होने पर भी, इन्द्रियों के द्वारा गोचर न न किये जाने पर भी उसकी सत्ता है। ग्रहीत पद को प्राप्त कर भिक्षु विशुद्ध, ऋतु तथा भावरणों तथा सांसारिक कामों से रहित मन के द्वारा निर्वाण को देखता है। अतः उसकी सत्ता के विषय में किसी प्रकार का अपेक्षा नहीं किया जा सकता परन्तु निर्गुण होने से वह उत्पाद-रहित है। उपाय होने से उसका साक्षात्कार अवश्य होता है परन्तु वह स्वयं आनवंचनीय पदार्थ है।

आरासेन ने निर्वाण की अवस्था के विषय में भी कुछ विचार किया है२।

१ मिलिन्द प्रश्न पृ० ३२९-३३३।

२ मिलिन्द प्रश्न पृ० ३८४-४०३।

महाराज मित्रिन्द की सम्मति में निर्वाण में दुःख कुछ न कुछ अवश्य ही रहता है क्योंकि निर्वाण की खोज करनेवाले लोग नाना प्रकार के संघर्षों से अपने शरीर, मन तथा इन्द्रियों सुखरूपता को तस किया करते हैं। संसार से नाता छोड़कर इन्द्रियों तथा मन की वासनाओं को भारकर बन्द कर देते हैं जिससे शरीर को भी कष्ट होता है तथा मन को भी। इसी पुक्ति के सहारे मित्रिन्द की राय में निर्वाण भी दुःख से बना हुआ है। इसके उत्तर में नागसेन की स्पष्ट सम्मति है कि निर्वाण में दुःख का लेश भी नहीं रहता। वह तो सुख ही सुख है। राज्य की प्राप्ति होने में नाना प्रकार के क्लेशों को सहना पड़ता है परन्तु स्वयं राज्य-प्राप्ति क्लेशरूप नहीं है। इसी प्रकार तपस्या, भ्रमता-त्याग, इन्द्रिय-ग्रह आदि निर्वाण के साधन में क्लेश है स्वयं निर्वाण में कहीं? वह तो महासमुद्र के समान अनन्त है। कमल के समान क्लेशों से अलिप्त है। जल के समान सभी क्लेशों की गर्मियों को शान्त कर देता है तथा कामतृष्णा, भवतृष्णा और विभवतृष्णा की प्यास को दूर कर देता है। वह आकाश के समान दश गुणों से युक्त रहता है। न पैदा होता है, न पुराना होता है न मरता है और न आवागमन को प्राप्त करता है। वह दुर्लभ, स्वच्छन्द तथा अनन्त है। अच्छे राह पर चक्कर संसार के सभी संस्कारों को अकल्प दुःख तथा अनन्त रूप से देखते हुए कोई भी व्यक्ति प्रज्ञा से निर्वाण का साक्षात्कार कर सकता है। उसके लिए किसी दिशा का निर्देश नहीं किया जा सकता। महाकवि भरवधोष का कहना है कि भुक्ता हुआ दीपक न तो पृथ्वी में जाता है, न अन्तरीक्ष में, न किसी दिशा में, न किसी विदिशा में प्रत्युत स्नेह (तेज) के जप होने से वह केवल शान्ति को प्राप्त कर लेता है। इसी प्रकार शरीर पुरुष न तो कहीं जाता है, न पृथ्वी पर न अन्तरीक्ष में, न किसी दिशा में, न किसी विदिशा में। केवल क्लेश के जप हो जाने पर वह शान्ति प्राप्त कर लेता है :—

दीपो यथा निर्वृतिमभ्युपेतो नैवावनि गच्छति नान्तरिक्षम् ।  
 दिशं न काञ्चित् विदिशं न काञ्चित् स्नेह्यात् केवलमेति शान्तिम् ॥  
 तथा कृती निर्वृतिमभ्युपेतो नैवावनि गच्छति नान्तरिक्षम् ।  
 दिशं न काञ्चित् विदिशं न काञ्चित् स्नेह्यात् केवलमेति शान्तिम् १ ॥

निर्वाण की यही सामान्य कल्पना है। ज्ञान के उदय होने से जब अविद्या के पाश स्वतः क्षिप्त भिन्न हो जाते हैं उस समय अर्हत् की अवस्था का नाम निर्वाण है। यही चरम अर्थ है जिसके स्थिर-वादी मत में निर्वाण की कल्पना अर्हत् की है। परन्तु निर्वाण के स्वरूप के विवेचन में हीनयान तथा महायान धर्म के अनुयायियों में पर्याप्त मतभेद है। सामान्य रीति से कहा जा सकता है कि हीनयान निर्वाण को दुःख का अभावमात्र मानता है और महायान उसे आनन्दरूप बतलाता है। परन्तु हीनयान के सम्प्रदायों के भीतर भी भिन्न भिन्न मत हैं। धेर-वादियों की दृष्टि में निर्वाण सामयिक तथा भौतिक जीवन का चरम निरोध है। निर्वाण प्राप्त हो जाने के बाद व्यक्तित्व का सर्वथा निरोध हो जाता है। निर्वाण शब्द ही का अर्थ है कुछ जाना। जिस प्रकार दीपक तब तक जलता रहता है जब तक उसमें घत्ती और तेल विद्यमान रहता है। परन्तु उनके नाश होते ही दीपक स्वतः शान्त हो जाता है, उसी प्रकार तृष्णा आदि बलेशों के विराम हो जाने पर जब यह भौतिक जीवन अपने चरम अवसल पर पहुँच जाता है तब यह निर्वाण कहलाता है। वैभाषिकों के मत इस विषय में स्थिरवादियों के समान ही है। वे भी निर्वाण को अभावमात्रक मानते हैं।

निर्वाण प्रतिसंख्या निरोध है अर्थात् विद्युत् प्रकाश के सहारे सांसारिक सांख्यिक धर्मों तथा संस्कारों का जब अन्त हो जाता है तब वही निर्वाण कहलाता है। निर्वाण निरूप, असंस्कृत धर्म, स्वतन्त्र वैभाषिक सत्ता (भाव = वस्तु) दृश्यम्भूत सत्य पदार्थ (द्रव्य सत्) मत में है। निर्वाण अचेतन अवस्था का सूचक है अथवा चेतन अवस्था का ? इस प्रश्न के विषय में वैभाषिकों में एकमत नहीं दीक्ष पड़ता। तिन्वती परम्परा से ज्ञात होता है कि कुछ वैभाषिक लोग निर्वाण की प्राप्ति के अवसर पर उस चेतना का सर्वथा निरोध मानते थे जो क्लेशोत्पादक (सांख्य) संस्कारों के द्वारा प्रभावित होती है। इसका अभिप्राय यह हुआ कि आसुओं से किसी प्रकार भी प्रभावित न होने वाली कोई चेतना अवश्य है जो निर्वाण की प्राप्ति होने के बाद भी विद्यमान रहती है। वैभाषिकों का यह एकाङ्गी मत था। इस मत के माननेवाले कौन थे ? यह कहना बहुत ही कठिन है। वैभाषिकों का सामान्य मत यही है कि यह अभावात्मक है। संघमङ्ग की 'तर्क व्याका' के अभ्ययन से प्रतीत होता है कि मध्यभारत में वैभाषिकों का एक ऐसा सम्प्रदाय था जो 'तथता' नामक चतुर्थ असंस्कृत धर्म मानता था। यह तथता वैशेषिकों के अभाव पदार्थ के समान था। निर्वाण की कल्पना के लिए ही अभाव के चारों भेद प्राणभाव, प्रपञ्चभाव, जम्बोन्वाभाव और अत्यन्ताभाव की कल्पना की गयी थी। यह 'तथता' महायान में परमार्थ सत्य के लिए प्रयुक्त 'तथता' शब्द से निताम्न भिन्न है। इस

१ प्रतिसंख्यानमनासत्ता एव प्रकाशयते, तेन प्रकाशितैरेव प्राणो निरोधः इति प्रतिसंख्या-निरोधः।

यशोमित्र—अभिधर्मकोश व्याख्या पृष्ठ १६।

२ द्रव्यं सत् प्रतिसंख्याननिरोधः सत्यचतुष्टय-निर्देश-निर्दिष्टत्वात् मार्गसत्यवत् इति वैभाषिकाः। नही पृष्ठ १७

प्रकार वैभाषिकों के मत में निर्वाण वकेशाभाव रूप माना जाता है। परन्तु अभाव होने पर भी यह सत्तात्मक पदार्थ है। वैभाषिक लोग भी वैशेषिकों के समान 'अभाव' को पदार्थ मानते थे। अब पदार्थों के समान अभाव भी स्वतन्त्र पदार्थ था।

ये लोग निर्वाण को विशुद्ध ज्ञान के द्वारा उपपन्न होनेवाला भौतिक जीवन का चरम निरोध मानते थे। इस अवस्था में भौतिक सत्ता किसी प्रकार विद्यमान नहीं रहती। इसीलिए यह उस सत्ता का अभाव माना गया है। परन्तु वैभाषिकों से इनका मत इस विषय में भिन्न है। वैभाषिक लोग तो निर्वाण को स्वतः सत्तावान् पदार्थ अर्थात् वस्तु नहीं मानते। निर्वाण की प्राप्ति के अनन्तर सूक्ष्म चेतना विद्यमान रहती है जो चरम शान्ति में डूबी रहती है। भोट देश की परम्परा से पता चलता है कि सौना-न्तिकों की एक उपशाखा ऐसी थी जो निर्वाण को भौतिक सत्ता तथा चेतना का उपशम मानती थी। उसकी दृष्टि में निर्वाण प्राप्त होने वाले अर्हत् की भौतिक सत्ता का ही सर्वथा निरोध नहीं हो जाता, किन्तु चेतना का भी विनाश हो जाता है। इस उपशाखा के अनुसार निर्वाण के अनन्तर कुछ भी अवशिष्ट नहीं रह जाता। न तो कुछ जीवन शेष रहता है और न कोई चेतना ही बाकी रह जाती है। इस प्रकार यह निर्वाण निरान्त अभावात्मक है।

निर्वाण की यह हीनगामी कल्पना ब्राह्मण दर्शनिकों में न्याय-वैशेषिक की मुक्तिहीन कल्पना से बिल्कुल भिन्न है। गौतम के श्रुतों में नैयायिकों की मुक्ति के सुलभ। बुद्ध से अत्यन्त विमोह को अपवर्ग (मुक्ति) कहते हैं। अत्यन्त का अर्थ है चरम अवसाव। अर्थात् जिससे उपपन्न वर्तमान जन्म का परिहार हो जाय तथा भविष्य में अन्य जन्म की उत्पत्ति न हो। गृहीत जन्म का नाश ही होता

ही चाहिए, परन्तु भक्षित्य जन्म की अनुत्पत्ति भी तबनी ही भावरूपक है। इन दोनों के सिद्ध होने पर आत्मा दुःख से आत्यन्तिक निवृत्ति या छेदा है। जब तक आत्मन आदि आत्मगुणों का सम्बन्ध नहीं होता, तब तक दुःख की आत्मन्तिकी निवृत्ति नहीं हो सकती। इसलिये आत्मा के जहाँ विशेष गुणों का—बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म तथा संस्कार का—मूलोद्भेद हो जाता है। मुक्त दशा में आत्मा अपने विद्युत् स्वरूप में प्रतिष्ठित हो जाता है और भक्षिक विशेष गुणों से विरहित रहता है। वह छः प्रकार की ऊर्मियों से भी रहित हो जाता है। ऊर्मि का अर्थ है स्नेह। भूख, प्यास, प्रण के, छोभ, मोह विष के, शीत, आतप शरीर के; वलेश दायक होने से ये छः 'ऊर्मि' कहे जाते हैं। मुक्त आत्मा इन छः ऊर्मियों के प्रभाव को धार कर लेता है और सुख, दुःख आदि सांसारिक बन्धनों से विमुक्त हो जाता है। उस अवस्था में दुःख के समान सुख का भी अभाव आत्मा में रहता है। जयन्तभट्ट १ ने बड़े विस्तार के साथ भाववादो वेदान्तियों के मत का खण्डन कर मुक्ति के अभाव पक्ष को पुष्ट किया है। मुक्ति में सुख व मानने का प्रधान कारण यह है कि सुख के साथ राग का संबंध सदा कदा रहता है। और यह राग है बन्धन का कारण। ऐसी अवस्था में मोक्ष को सुखारम्भक मानने में बन्धन की निवृत्ति कथमपि नहीं हो सकती। इसलिये नैयायिक लोग मुक्ति को दुःख का अभाव रूप ही मानते हैं।

इसी अभावारम्भक मोक्ष की कल्पना के कारण नैयायिकों की वेदान्ती ओद्धार ने बड़ी दिक्कत डकामी है। उनका कहना है कि जिस सूत्रकार ने सचेता प्राणिमों के लिये ज्ञान, सुख आदि से विरहित शिवाकाक्य प्राप्ति को जीवन का चरम कक्ष्य बताकर उपदेश किया है उसका 'गोतम' नाम सम्भवतः ही परार्थ नहीं है अपितु अर्थतः भी है। यह केवल गी व होकर



गोतम ( अतिशयेन गौः इति गोतमः—पञ्चा बैठ ) है । इस विवेचन से स्पष्ट है कि नैयायिक भुक्ति और हीनयानी निर्वाण की कल्पना एक ही है ।

( ख ) महायान में निर्वाण की कल्पना

अत पृष्ठों में होनवान के अनुसार निर्वाण का स्वरूप बतलाया गया है । परन्तु महायान इस भुक्ति को वास्तविक रूप में निर्वाण मानने के विषये तैयार नहीं है । उसकी सम्भति में इस निर्वाण से केवल क्लेशावरण का ही भ्रम होता है । ज्ञेयावरण की सत्ता बनी ही रहती है । हीनयान की दृष्टि में राग, द्वेष की सत्ता पञ्चस्कन्ध के रूप से या उससे भिन्न प्रकार से आत्मा की सत्ता मानने के ऊपर निर्भर है । आत्मा की सत्ता रहने पर ही मनुष्य के इन्द्रिय में यश यन्मादिक हिला में करने की प्रवृत्ति होती है । परलोक में आत्मा को मुक्त पहुँचाने के किये ही मनुष्य भावा प्रकार के कल्याण कर्मों का सम्पादन करता है । इसलिये समस्त क्लेश और दोष इसी आत्म-दृष्टि ( सत्काय दृष्टि ) के विषय परियाम हैं । अतः आत्मा का निषेध करना क्लेश भावा का परम उपाय है । इसी को कहते हैं—मुक्त नैरात्म्य । हीनयान इसी नैरात्म्य को मानता है । परन्तु इस नैरात्म्य के ज्ञान से केवल क्लेशावरण का ही भ्रम होता है । इसके अतिरिक्त एक दूसरे आवरण की भी सत्ता है, जिसको 'ज्ञेयावरण' कहते हैं । चिद्धिमाधवासिद्धि में इन दोनों आवरणों का भेद बड़ी सुन्दरता से

१ मुक्तये यः शिलात्वाय शास्त्रमन्वे सचेतसाम् ।

गोतमं तमन्वेक्ष्यैव यथा वित्तं तथैव सः ॥

—नैषधचरित १७।७५

२ सत्कायदृष्टिप्रभवानशेषान्, क्लेशाश्च दोषाश्च धिया विप्रश्यन् ।

आत्मानमस्य विषयञ्च बुद्ध्या, योगी करोत्यात्मनिषेधमेव ॥

चन्द्रकीर्ति—माध्यमकावतार १।१२०, माध्यमिक वृत्ति पृ० ३४० ।

विक्षलाया गया है। नैरात्म्य दो प्रकार का है (क) पुद्गल-नैरात्म्य और (ख) धर्म-नैरात्म्य। रागादिक क्लेश आत्मदृष्टि से उत्पन्न होते हैं अतः पुद्गल-नैरात्म्य के ज्ञान से प्राची सब क्लेशों को छोड़ देता है।

जगत् के पदार्थों के अभाव या शून्यता के ज्ञान से सच्चे ज्ञान के ऊपर पड़ा हुआ आवरण आप से आप दूर हो जाता है। और सर्वज्ञता की प्राप्ति के लिये हम दोनों आवरणों (क्लेशावरण तथा ज्ञेयावरण) का दूर होना निताम्य आवश्यक है। क्लेश मोक्ष की प्राप्ति के लिये आवरण का काम करते हैं—सुक्ति को रोकते हैं। अतः इस आवरण को दूर हटाने से सुक्ति प्राप्त होती है। ज्ञेयावरण सब ज्ञेय पदार्थों के ऊपर ज्ञान की प्रवृत्ति को रोकता है—अतः इस आवरण के दूर हो जाने पर सब वस्तुओं में अप्रतिहत ज्ञान उत्पन्न हो जाता है, जिससे सर्वज्ञता की प्राप्ति होती है।

आवरणों का यह द्विविध भेद दार्शनिक दृष्टि से बड़े महत्त्व का है। महायान के अनुसार हीमयानी निर्माण में केवल पहिले आवरण (अर्थात् क्लेशावरण) का ही अपनयन होता है। परन्तु शून्यता के ज्ञान होने से दूसरे प्रकार के आवरण का भी नाश होता है। जब

१ पुद्गलधर्मनैरात्म्य—प्रतिपादनं पुनः क्लेशज्ञेयावरणप्रहाणार्थम् । तथा आत्मदृष्टिप्रभावा रागादयः क्लेशाः पुद्गलनैरात्म्यबोधश्च सत्कार्यदृष्टेः प्रतिपद्धत्वात् तत्प्रहाणाय प्रवर्तमानः सर्वक्लेशान् प्रवृद्धाति । धर्मनैरात्म्यज्ञानादपि ज्ञेयावरणप्रतिपद्धत्वात् ज्ञेयावरणं प्रहीयते । क्लेशज्ञेयावरणप्रहणमपि मोक्षसर्वश्रवाधिगमार्थम् । क्लेशा हि मोक्षप्राप्तेरावरणमिति । अतस्तेषु प्रहीयेषु मोक्षोऽधिगम्यते । ज्ञेयावरणमपि सर्वस्मिन् ज्ञेये ज्ञानप्रवृत्तिप्रतिकन्धभूतं अक्रिष्टज्ञानम् । तस्मिन् प्रहीये सर्वाकारे ज्ञेयेऽसक्तमप्रतिदत्तं च ज्ञानं प्रवर्तत इत्यतः सर्वज्ञत्वमधिगम्यते ॥

स्थिरमिति—अधिका विवक्षिताभावात्, पृ० १५ ।

सक इस दूसरे आवरण का छप नहीं होता तबतक वास्तव निर्माण हो नहीं सकता। परन्तु हीनयानी लोग इस भेद को मानने के लिये तैयार नहीं हैं। उनकी दृष्टि में ज्ञान प्राप्त कर लेते पर अर्हत्ता का ज्ञान अनावरण हो जाता है परन्तु महायान की यह कल्पना निरान्त मौलिक है। हीनयान के अनुसार अर्हत् पद की प्राप्ति ही मानव जीवन का चरम लक्ष्य है। परन्तु महायान के अनुसार सुदृढ प्राप्ति ही जीवन का उद्देश्य है। इसी उद्देश्य की निष्ठा के कारण ही निर्वाण की कल्पना में भी भेद है।

नागार्जुन ने निर्वाण की सभी विषय परीक्षा माध्यमिक कारिका के चौबीसवें परिच्छेद में की है। उनके अनुसार निर्वाण की कल्पना यह है कि निर्वाण न तो बोधा आ सकता है और न प्राप्त किया जा सकता है। यह न तो उच्छिन्न होनेवाला पदार्थ है और न शाश्वत पदार्थ है। न तो यह निरुद्ध है और न यह अव्यक्त है। उत्पत्ति होने पर ही किसी वस्तु का निरोध होता है। यह दोनों से विभक्त है :—

अप्रहीणमसंप्राप्तम् अनुच्छिन्नम् अशाश्वतम् ।

अनिरुद्धम् अनुत्पन्नम् एतन्निर्वाणमुच्यते ॥

इस कारिका की व्याख्या करते हुए चन्द्रकीर्ति का कथन है कि राग के समान निर्वाण का ग्रहाण (त्याग) नहीं हो सकता और न सात्त्विक जीवन के फल के समान इस की प्राप्ति ही संभव है। हीनयानियों के निर्वाण के समान यह निरूप नहीं है। यह स्वभाव से ही उत्पत्ति और विनाश रहित है और इसका लक्षण शब्दतः निर्वचनीय नहीं है। जब तक कल्पना का साक्षात्कार न होना है तब तक निर्वाण की प्राप्ति नहीं हो सकती। महायानियों के अनुसार निर्वाण और संसार में कुछ भी भेद नहीं है। कल्पना लक्ष के छप होने का नाम ही निर्वाण है। नागार्जुन ने

निर्वाण को मात्र पदार्थ मानने वाले तथा अभाव पदार्थ मानने वाले दार्शनिकों के मत की आलोचना की है। उनके मत में निर्वाण भाव तथा अभाव दोनों से अतिरिक्ति पदार्थ है। यह अनिर्वचनीय है। यह परम तत्त्व है। इसी का नाम भूतकोटि या धर्म-धातु है।

### दोनों मतों में निर्वाण का सामान्य स्वरूप

हीनयान तथा महायान के ग्रन्थों के अनुशीलन से निर्वाणविषयक सामान्य कल्पना इस प्रकार है :—

( १ ) यह शब्दों के द्वारा प्रकट नहीं किया जा सकता (निष्प्रपञ्च)। यह असंस्कृत धर्म है अतः न तो इसकी उत्पत्ति है, न विनाश है और न परिवर्तन है।

( २ ) इसकी अनुभूति अपने ही अन्दर स्वतः की जा सकती है। इसी को योगाचारी लोग 'मत्पात्मवेद्य' कहते हैं और हीनयानी लोग 'पञ्चस्तं वेदितव्यं' शब्द के द्वारा कहते हैं।

( ३ ) यह भूत, वर्तमान और भविष्य तीनों कालों के भूतों के किये एक है और सम है।

( ४ ) मार्ग के द्वारा निर्वाण की प्राप्ति होती है।

( ५ ) निर्वाण में व्यक्तित्व का सर्वथा निरोध हो जाता है।

( ६ ) दोनों मत वाले ब्रह्म के ज्ञान तथा शक्ति को लोकोत्तर, अर्हत् के ज्ञान से बहुत ही उन्नत, मानते हैं। महायानी लोग अर्हत् के निर्वाण को निश्चकोटि का तथा असिद्धावस्था का सूचक मानते हैं। इस बात को हीनयानी लोग भी मानते हैं।

## निर्वाण की कल्पना में पार्थक्य

हीनयान

१ निर्वाण सत्य, नित्य,  
दुःखाभाव तथा पवित्र है।

(२) निर्वाण प्राप्त करने  
की वस्तु है—प्राप्तम्।

(३) निर्वाण भिक्षुओं के  
क्याम और ज्ञान के कियेभारभजन  
(आलम्बन) है।

(४) निर्वाण ओकोत्तर दशा  
है। प्राप्तीमात्र के लिए सबसे  
उन्नत दशा यही है जिसको कल्प-  
ना की जा सकती है।

महायान

१—महायान इसको स्वीकार  
करता है, केवल दुःखाभाव न  
मानकर इसे सुखरूप मानता  
है। वस्तुतः माध्यमिक और योग-  
चार नित्य-अनित्य, सुख और अशुख  
की कल्पना इसमें नहीं मानते  
क्योंकि इनकी इष्टि में निर्वाण  
अनिवर्तनीय है।

(२) निर्वाण अप्राप्त है।

(३) शून्य—ये, विषयी  
और विषय, निर्वाण और भिक्षु  
के किसी प्रकार का सम्बन्ध  
नहीं हैं।

(४) ओकोत्तर से बढ़कर  
की एक दशा होती है जिसे कंठा-  
वतार सूत्र में 'ओकोत्तरतम' कहा  
गया है। यही निर्वाण है जिसमें  
सर्वज्ञता की प्राप्ति होती है। योग-  
चार के मत में हीनयानी कोष  
केवल विमुक्तिद्वारा (मोक्ष) को  
प्राप्त करते हैं और महायानी कोष  
धर्मकाय और सर्वज्ञ को प्राप्त  
करते हैं।

( २ ) निर्वाण के केवल दो रूप हैं ( क ) सोपधिरोध ( ख ) निरूपधिरोध या प्रतिस्पर्धानिरोध और अप्रतिस्पर्धा निरोध ।

( ३ ) हीनयान निर्वाण और संसार की धर्मसमता नहीं मानता ।

( ७ ) हीनयान जगत् के पदार्थों की भी सत्ता मानता है । जगत् वही प्रकार सत्य है जिस प्रकार निर्वाण ।

( ५ ) योगाचार ने अनुसार निर्वाण के दो भेद और होते हैं ।

( क ) प्रकृतिशुद्ध निर्वाण और ( ख ) अप्रतिष्ठित निर्वाण ।

( ६ ) माध्यमिकों के अनुसार निर्वाण ही निराकर परमार्थ भूत है । यही एकमात्र सत्य है अन्य पदार्थ केवल चित्त के विकल्पमात्र हैं । अतः इस प्रकार निर्वाण और संसार में धर्मसमता रहती है । इन दोनों का संबंध समुद्र और छहरी के समान है ।

( ७ ) माध्यमिक और योगाचार दोनों की सम्मति में निर्वाण अद्वैत है । अर्थात् उसमें शास्त्र, शेष, विषय, विषयो, विधि, निषेध का द्वैत किसी प्रकार भी विद्यमान नहीं रहता । यही एक तत्त्व है । जगत् का प्रपञ्च मायिक तथा मिथ्या है ।

१ सुत्रालंकार ( पृ० १२६—१७ ) के अनुसार श्रावक और प्रत्येक-बुद्ध मैत्री से हीन होने से अपना चित्त निर्वाण की प्राप्ति ही में लगाते हैं । परन्तु बोधिसत्त्व मैत्री से युक्त होने के कारण निर्वाण में अपना चित्त कभी नहीं लगाता । इसीलिये उसकी सत्ता अप्रतिष्ठित निर्वाण में मानी जाती है । यह निर्वाण बुद्धों के द्वारा ही प्राप्य है । यह अर्हत् से बढ़कर

(८) हीनयान को यह जिविच भावरण की कल्पना मान्य नहीं है। उसकी सम्मति में क्लेशावरण के अन्तर अर्हत् का ज्ञान भावरणहीन रहता है।

(८) महायान में निर्वाण की प्राप्ति को रोकने वाले दो प्रकार के आवरण माने गये हैं—क्लेशावरण तथा ज्ञेयावरण। उनकी सम्मति में हीनयानी केवल क्लेशावरण से मुक्त हो सकता है। और वे ही स्वयं दोनों आवरणों से मुक्त हो सकते हैं।

संक्षेप में कहा जा सकता है कि हीनयान मत में जब भिक्षु अर्हत् की दशा प्राप्त कर लेता है तब उसे निर्वाण की प्राप्ति होती है। साधारणतया निर्वाण का परिनिष्ठित रूप प्राप्ति पूर्ण कर्मों के कारण उत्पन्न होनेवाले 'धर्मा' का संघात मात्र है। वह अनन्त काळ से इस ज्ञान में पड़ा हुआ है कि उसके भीतर आत्मा नामक कोई चेतन पदार्थ है। आध्यात्मिक मार्ग के सेवन करने से प्रत्येक व्यक्ति को वस्तुओं

अवस्था है। 'विशति मात्रता सिद्धि' के अनुसार इस दशा में बुद्ध संसार एवं निर्वाण दोनों कल्पना से बहुत ऊँचे रहते हैं।

आविष्टानां कृपया न तिष्ठति मनः शमे कृपालनाम् ।

कुत एव लोकसौख्ये स्वजीविते वा भवेत् स्नेहः ॥

निश्चेष्टानां भावक-प्रत्येकबुद्धानां सर्वदुःखोपशमे निर्वाण्ये प्रतिष्ठितं मनः। बोधिसत्त्वानां तु करुणाविष्टत्वात् निर्वाण्येऽपि मनः न-प्रतिष्ठितम्। असंग—सुत्रालंकार पृ० १२६—२७।

२. हीनयानी निर्वाण का वर्णन कभावस्थ, विशुद्धिमग्न तथा अभिधर्मकोश के अनुसार है तथा महायानी वर्णन माध्यमिक वृत्ति तथा लंकावतारसूत्र के अनुसार है। इन दोनों मतों के विशेष विवरण के लिये देखिये—Dutta-Aspects of Mahayan Buddhism PP. 198-220.

की अग्नित्वता का अनुभव हो जाता है और जिन स्कन्धों से उसका शरीर बना हुआ है वे स्कन्ध विविष्ट रूप से उसी के ही नहीं हैं। जगत् के प्रत्येक प्राणी उन्हीं स्कन्धों से बने हुए हैं। इस विषय का जब उसे अन्धकी तरह से ज्ञान प्राप्त हो जाता है तब वह निर्वाण प्राप्त कर लेता है। निर्वाण वह मानसिक दशा है जिसमें भिक्षु जगत् के अनन्त प्राणियों के साथ अपना विभेद नहीं कर सकता। उसके व्यक्तित्व का क्षय हो जाता है तथा सब प्राणियों के एकत्व की भावना उसके हृदय में सागृह्य हो जाती है। साधारण रीति से हीनवादी कल्पना यही है। इससे निताम्न, भिक्षु महायानी लोग धर्मों की सत्ता मानते ही नहीं। वे लोग केवल धर्मकाय या धर्मभाव को ही एक सत्य मानते हैं। बुद्ध को छोड़कर मिलने प्राणी हैं वे सब कल्पना-जाड़ में पड़े हुये हैं। पुत्र और धन को रखने वाला व्यक्ति उसी प्रकार भ्रान्ति में पड़ा हुआ है जिस प्रकार सुख और शान्ति के सूचक निर्वाण को पानेवाला हीनवादी अहंत्। दोनों अस्तव्य में सत्य की भावना कर कल्पना के प्रपंच में पड़े हुए हैं। हीनवान मत में निर्वाण ही एक परम सत्ता है। उसे छोड़कर जगत् के समस्त पदार्थ कल्पनामय हैं। जिस हृदय में प्राणी इस बात का अनुभव करने लगता है कि यही सत्य है, संसार निर्वाण से पृथक् नहीं है (अर्थात् दोनों एक ही हैं) उस क्षण में वह बुद्धत्व को प्राप्त कर लेता है। इसके लिये केवल अपने जात्तत्त्व की भावना को ही दूर करने से काम नहीं चलेगा प्रत्युत जिस किसी वस्तु को वह देखता है वह पदार्थ ही आत्मबोध है, इसका भी ज्ञान परमावश्यक है। इस ज्ञान की जब प्राप्ति हो जाती है तब महायानी कल्पना के अनुसार निर्वाण की प्राप्ति हो जाती है।

ऊपर निर्दिष्ट निर्वाण की द्विविध कल्पना सांख्य तथा वेदान्त की मुक्ति के साथ तुलनीय है। इन दोनों ब्राह्मण दर्शनों की मुक्ति में महान्



निर्वाण की सांख्य और वेदान्त की दृष्टि में प्रकृति और पुरुष को एक मानने से अज्ञान उत्पन्न होता है और वेदान्त की दृष्टि में एक तत्त्व को नामा समझने में अज्ञान है। सांख्य की प्रक्रिया के अनुसार समाधि के द्वारा बाह्य जगत् के पदार्थों पर ध्यान लगाने से सब विषय धीरे धीरे छूट जाते हैं तथा अस्मिता में तमका अवस्थान हो जाता है। अस्मिता विषय और विषय के परस्पर मिश्रण का सूचक है। 'अस्मि' में दो अंश हैं—अस् + मि। अस् = सत्त्व या प्रकृति तथा मि = उत्तम पुरुष = चेतन। अस्मि पुरुष नहीं हो सकता क्योंकि उसमें सत्त्व का अंश नहीं है। अस्मि प्रकृति भी नहीं है क्योंकि वह होने से वह 'मि' अर्थात् चेतन पुरुष नहीं हो सकती। इसीलिये 'अस्मि' प्रकृति तथा पुरुष का, विषयी तथा विषय का, मिश्रण है। समाधिप्रज्ञा के लक्ष पर हम इस चिन्ता तक पहुँचते हैं। अब वहाँ से पुरुष को प्रकृति से पृथक् हटाने का प्रयत्न होता है। विवेकव्याप्ति ही सांख्य का परम उद्देश्य है। प्रकृति तथा पुरुष के पृथक्त्व के ज्ञान को विवेकव्याप्ति कहते हैं। योगसूत्र के अनुसार इसकी सात भूमियाँ हैं। पुरुष धीरे-धीरे इन भूमियों से होकर सत्त्व से पृथक् होकर अपने स्वरूप में स्थित हो जाता है। सत्त्व तो स्वयं अन्धकारमय है। पुरुष के प्रतिबिम्ब के बहने के कारण ही वह दीप्त पड़ता है। विवेकव्याप्ति होने पर अब पुरुष का प्रतिबिम्ब हट जाता है तब सत्त्व, अब अन्धकारमय हो जाता है। परन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि प्रकृति का सर्वथा विनाश हो जाता है। इस मुक्ति की कल्पना में प्रकृति अवश्य रहती है परन्तु पुरुष से उसका किसी प्रकार से संबंध नहीं रहता।

वेदान्त में मुक्ति की कल्पना इससे बड़कर है। उसमें प्रकृति या माया का कोई भी स्थान नहीं है। माया विच्छिन्न असत्त्व पदार्थ है।

वेदान्त में मुक्ति की कल्पना अस्त ही एकमात्र परमार्थ है। इसका जन्म ज्ञान ही जाता है तब प्रकृति या माया की सत्ता कथमपि रहती ही नहीं। अस्त ही केवल एक सत्ता रहता है। उस समय महा के सच्चिदानन्द स्वरूप का ज्ञान होता है। वेदान्त की मुक्ति आनन्दमयी है। यह नैमायिक मुक्ति तथा सांख्य मुक्ति के समान आनन्द-विरहित नहीं है। इस प्रकार सांख्य मत में क्लेशावरण का ही जन्म होता है परन्तु वेदान्त में रोधावरण का भी जन्म हो जाता है। अतः होनमानी निर्वाण सांख्य की मुक्ति के समान है और महायानी निर्वाण वेदान्त की मुक्ति का मतीक है। जाया है कि इस मुक्तता से बौद्ध-निर्वाण का द्विविध स्वरूप पाठकों की समझ में अच्छी तरह से आ जावेगा।



१. बौद्ध निर्वाण के विस्तृत तथा प्रामाणिक प्रतिपादन के लिये देखिये—

- (a) Dr. Obermiller—Nirvana according to Tibetan Tradition. I. H. Q. Vol 10/No 2/P. 211-257.
- (b) Dutta—Aspects of Mahayan Buddhism, 129-04
- (c) बलदेव उपाध्याय—भारतीय दर्शन पृ० २१७-१७।
- (d) Dr. Poussin—Lectures on Nirvana.
- (e) Dr. Stcherbatsky—Central Concept in No Nirvana.

# तृतीय खण्ड

( बौद्ध दार्शनिक-सम्प्रदाय )

अर्थो ज्ञानसमन्वितो मस्तिमता वैभाषिकेणोच्यते,  
प्रत्यक्षो नहि बाह्यवस्तु-विभवः सौत्रान्तिकैराश्रितः ।  
योगाचारमत्तानुगैरभिमतः साक्षर-बुद्धिः परा  
भन्यन्ते वत मध्यमाः कृतश्रियः स्वस्थां परां संविदम् ॥

# त्रयोदश परिच्छेद

## बौद्ध-दर्शन का विकास

बौद्ध धर्म के प्रारम्भिक रूप की भाजोचना करते समय हमने देखा है कि बुद्ध ने तत्त्वों के ऊहापेह को अनिर्वचनीय तथा अव्याकृत बतलाकर अपने शिष्यों को इन धर्म बकवादों से सदा रोका । उनके जीवनकाल में तत्त्वज्ञान के विवेचन के प्रति उनके शिष्यों की यही चारणा थी रही । परन्तु उनके निर्वाण के अनन्तर उनके साक्षात् शिष्यों की उयी-उयी कमी होती गयी, त्यों-त्यों उनके इस उपदेश का मूल्य भी कम होता गया । कालान्तर में वही हुआ जिसके विरुद्ध वे उपदेश दिया करते थे । बौद्ध परिकृतों ने तदागत के उपदेशों का सादृश्य अध्ययन कर विद्वत्ता-पूर्ण सूत्रम सिद्धान्तों को ढूँढ निकाला । इस प्रकार तिरस्कृत तत्त्वज्ञान ने अपने तिरस्कार का बदला खूब चुकाया । धर्म एक कोशे में पड़ा रह गया और तत्त्वज्ञान की विषय-वैजयन्ती चारों ओर फहराने लगी ।

बुद्ध दर्शन के विभिन्न १८ सम्प्रदायों का संक्षिप्त परिचय पहिले दिया जा चुका है । पर आचार्य तथा जैन दार्शनिकों ने इन भेदों पर दृष्टिपात न कर बौद्ध दर्शन को प्रधानतया चार सम्प्रदायों में बाँटा । इन चारों सम्प्रदायों के नाम विविध दार्शनिक सिद्धान्त के साथ इस प्रकार हैं—

- ( १ ) वैभाषिक—वाक्यार्थ प्रत्यक्षवाद
- ( २ ) सौत्रान्तिक—वाक्यार्थानुमेयवाद
- ( ३ ) योगाचार—विज्ञानवाद
- ( ४ ) माध्यमिक—सूत्रवाद

यह ओषीविभाग 'सत्ता' के महत्त्वपूर्ण प्रश्न को लेकर किया गया है । सत्ता की भीमरीला करनेवाले दर्शनों के चार ही प्रकार हो सकते हैं ।

व्यवहार के आधार पर ही परमार्थ का निरूपण किया जाता है। सूक्ष्म पदार्थ से सूक्ष्म पदार्थ की विवेचना की ओर बढ़ने में पहिला मल इन दार्शनिकों का है जो बाह्य तथा आन्तरिक समस्त जगत् के स्वतन्त्र अस्तित्व को स्वीकार करते हैं। अगर मैं बाह्य वस्तु का अपेक्षाकृत कम-ज्यादा नहीं किया जा सकता। जिस वस्तुओं को लेकर हमारा जीवन है उनकी सत्यता स्वयं स्फुट है। इस प्रकार बाह्यार्थ को प्रत्यक्ष रूपसे स्वीकार मानने वाले बौद्धों का पहिला सम्प्रदाय है जो 'वैभाषिक' कहलाता है। इसके आगे कुछ दार्शनिक और आगे बढ़ते हैं। उनका कहना यह है कि बाह्य वस्तु का हमें प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता। जब समय पदार्थ चणिक हैं, सब किसी भी वस्तु के स्वरूप का प्रत्यक्ष ज्ञान सम्भव नहीं। प्रत्यक्ष होते ही पदार्थों के नीचे, पीछे आधिक चित्र चित्र के पट पर खींच जाते हैं। जिस प्रकार दर्पण में प्रतिबिम्ब को देखकर बिम्ब की सत्ता का हम अनुमान करते हैं, उसी प्रकार चित्र-पट के इन प्रतिबिम्बों से हमें प्रतीत होता है कि बाह्य अर्थ की भी सत्ता सम्भव है। अतः बाह्य अर्थ की सत्ता अनुमान के ऊपर अवलम्बित है। यह बौद्धों का दूसरा सम्प्रदाय है जिसे 'सौत्रान्तिक' कहते हैं।

सौत्रान्तिक मल बाह्य अर्थ की सत्ता मानता ही नहीं। सौत्रान्तिकों के द्वारा कल्पित प्रतिबिम्ब के द्वारा बिम्बसत्ता का अनुमान उन्हें अभीष्ट नहीं है। उनकी दृष्टि में बाह्य भौतिक जगत् विद्यमान दिखता है। चित्त ही एकमात्र सत्ता है जिसके नामा प्रकार के आभास को हम जगत् के नाम से पुकारते हैं। चित्त ही को 'विज्ञान' कहते हैं। यह मल विज्ञान-वादी बौद्धों का है।

सत्ता विषयक चौथा मल यह होता जो इस चित्त की भी स्वतन्त्र सत्ता न मानें। किस प्रकार बाह्यार्थ असत् है, उसी प्रकार विज्ञान भी असत् है। शून्य ही परमार्थ है। जगत् की सत्ता व्यावहारिक है। शून्य की सत्ता पारमार्थिक है। इस मल के अनुयायी शून्यवादी या माध्यमिक

कहे जाते हैं। स्थूल के सूक्ष्म तत्व की ओर बढ़ने पर ये चार ही धेनियाँ हो सकती हैं।

इन मत्तों के सिद्धान्तों का एकत्र वर्णन इस प्रकार है :—

मुख्यो माध्यमिको विधर्तमखिलं शून्यस्य मेने जगत्;  
योगाचारमते तु सन्ति मतयस्तासां विवर्तोऽखिलः।  
अर्थोऽस्ति क्षणिकस्त्वसाधुमितो बुद्ध्येति सौत्रान्तिकः  
प्रत्यक्षं क्षणभंगुरं च सकलं वैभाविको भाषते ॥”

इन चारों सम्प्रदायों में वैभाविक का संबंध हीनयान से है तथा अन्तिम तीन मत्तों का संबंध महायान से है। भद्रवज्र के अनुसार यही मत युक्तियुक्त प्रतीत होता है। नैषधकार श्रीहर्ष ने भी इन तीन मत्तों का एक साथ उल्लेख कर इनकी परस्पर समानता की ओर संकेत किया है। ये तीनों सत्ता के विषय में विभिन्न मत रखने पर भी महायान के सामान्य मत की स्वीकार करते हैं। तरवसमीचा की दृष्टि से वैभाविक एक छोर पर जाता है, तो योगाचार-माध्यमिक दूसरी छोर पर टिके हुए हैं। सौत्रान्तिक का मत इन दोनों के बीच का है। क्योंकि कतिपय ग्रंथ में वह सर्वास्तिवाद का समर्थक है, परन्तु अन्य सिद्धान्तों में वह योगाचार की ओर झुकता है। निर्वाण के महत्त्वपूर्ण विषय पर इन मत्तों की विशेषता इस प्रकार प्रदर्शित की जा सकती है —

वैभाविक तथा प्राचीन मत	संसार सत्य; निर्वाण सत्य।
माध्यमिक	संसार असत्य; निर्वाण असत्य।
सौत्रान्तिक	संसार सत्य; निर्वाण असत्य।
योगाचार	संसार असत्य; निर्वाण सत्य।

बौद्ध दर्शनों का यही तात्त्विक विकास है।

## ऐतिहासिक विकास

इन दर्शनों का ऐतिहासिक विकास कम रोचक नहीं है। विग्रह के

पूर्व पंचम शताब्दी से लेकर दशम शताब्दी तक लगभग १५०० सौ वर्ष बौद्ध-दर्शन के उदय और अभ्युदय का महत्वपूर्ण समय है। इस दीर्घकाल में बौद्धाचार्य, बौद्धधर्म के तीन बार प्रवर्तन स्वीकार करते हैं जिन्हें वे 'त्रिविक्रमवर्तन' के नाम से पुकारते हैं। प्रत्येक विभाग लगभग ५०० वर्षों का मापन जा सकता है। पहिले कालविभाग में प्रधान सिद्धान्त पुद्गलनैरात्म्य (आत्मा का निषेध) था। बाह्य जगत्तम या विषय को सत्ता का निषेध माना जाता था। यह जगत् शक्तियों का मूल सत्ता-विहीन, एक जगत्, परिणाम या सन्तानमात्र है। यहो तथ्य सर्वत्र प्रतिपादित किया जाता था। आचार को दृष्टि से व्यक्तिगत निर्वाण ही जीवन का लक्ष्य था। अर्हत् पद को प्राप्ति ही मानवमात्र के किये परम कर्तव्य स्वीकृत की गई थी। इस स्वरूप का परिवर्तन हमें वैभाषिक मत में मिलता है।

दूसरा काल-विभाग विक्रम की प्रथम शताब्दी से लेकर पंचम शताब्दी तक है जब 'पुद्गल नैरात्म्य' के स्थान पर 'धर्म-नैरात्म्य' सर्वमात्र्य सिद्धान्त था। व्यक्तिगत कल्याण के स्थान पर सर्ववर्णीन विश्वकल्याण की भावना बिराजने लगी। शून्यवाद के उदय का यही युग है। इस मत के अनुसार जगत् की सत्ता का एकदम विरस्तार न कर उसे आभास रूप माना गया। आर्य सत्य की जगह दिविन सत्यता (सांश्रु-तिक तथा पारमाथिक) की कल्पना ने विरोध महत्त्व प्राप्त किया। वैभाषिकों के 'बहुत्ववाद' के स्थान पर 'अद्वैत वाद' (शून्याद्वैत) के सिद्धान्त को आश्रय दिया गया। सत्यता का निर्वाण सिद्धों का प्राप्तिम-न्त ही कर सकता है, इस मान्यता के कारण तर्क बुद्धि की कड़ी आलोचना कर रहस्यवाद की ओर विद्वानों का अधिक झुकाव हुआ। अर्हत् के संकीर्ण भावों ने पकटा आया और बोधिसत्व के उदार भाव ने विश्व के प्राणिनों के सामने मैत्री तथा कल्याण का संग्रहमय आदर्श उपस्थित किया। मानव बुद्ध के स्थान पर लोकोत्तर बुद्ध का स्थान हुआ।

तीसरे विकास का समय विक्रम की पंचम सत्राब्दी से लेकर दसम शताब्दी तक है। तर्कविद्या की वृद्धि इस युग की महती विशेषता थी। सर्वशून्यता का सिद्धान्त दोषमय माना गया और उसके स्थान पर विज्ञान की सत्यता मानी गयी। समग्र जगत् किंचिद् वा विज्ञान का परिणाम माना गया। 'विषयीगत प्रत्ययवाद' का सिद्धान्त विद्वज्जन मान्य हुआ। इस दर्शन की विलक्षण कल्पना आलय-विज्ञान की थी। विज्ञानवाद के उदय का यही समय है। इस मत के अन्तिम आचार्य अशंग और वसुबन्धु को यह कल्पना मान्य थी परन्तु दिङ्नाग और धर्मकीर्ति आदि ने आलय-विज्ञान को आत्मा का ही निगूढ रूप स्तब्धकर अपने ग्रन्थों में उसका खण्डन किया है।

इस विकास के बाद बौद्ध दर्शन में नवीन कल्पना का अभाव इति-योचर होने लगा। पुरानी कल्पना ही नवीन रूप धारण करने लगी। इस युग के अनन्तर बौद्धतत्त्वज्ञान की अपेक्षा बौद्ध धर्म ने विशेष वृद्धि की। तान्त्रिक बौद्ध धर्म के अभ्युदय का समय यही है। परन्तु इस धर्म के बीज मूल बौद्धधर्म में सामान्य रूप से और योगाचार मत में विशेष रूप से अन्तर्निहित थे। अतः वज्रवादी (तान्त्रिक बौद्धधर्म) को हम यदि योगाचार और शून्यवाद के परस्पर मिलन से उत्पन्न होने वाला धर्म मानें तो यह अनुचित न होगा। एक बात विशेष ध्यान देने यह है कि इन चारों सम्प्रदायों का संबंध विविध आचार्यों से है, शून्यवाद का उदय न तो सागाशुन से हुआ और न विज्ञानवाद का मैत्रेय नाम से। वे मत इन आचार्यों के समय से निराम्य प्राचीन है। शून्यवाद का प्रतिपादन 'प्रज्ञा पारमिता' सूत्र में पाया जाता है विज्ञानवाद का मूल 'लंकावतार सूत्र' में उपलब्ध होता है। पूर्वोक्त आचार्यों ने इन मतों को युक्तियों के सहारे प्रमाणित और पुष्ट किया। इन आचार्यों का यही काम है। वैशेषिकों के अनन्तर शून्यवाद का उदय हुआ और शून्यवाद के अनन्तर विज्ञानवाद का प्रादुर्भाव हुआ।



## ( बौद्ध-दर्शन का ऐतिहासिक विकास )

समय विभाग	प्रथम	मध्यम	अन्तिम
	चिक्रमपूर्व ५००-१ विक्रमी	विक्रमी १-५००	विक्रमी ५००-१०००
	बहुत्ववाद ( पुद्गल-शून्यता ) गण्य मत नरम मत	अद्वैतवाद ( सर्ववर्ग-शून्यता ) गण्य मत नरम मत	प्रत्ययवाद ( वाक्यार्थ-शून्यता ) गण्य मत नरम मत
मुख्य सिद्धान्त	सर्वस्वित्वादी काल्सीपुत्रीय	प्राच्यिक स्वतन्त्रिक	अभासानुसारी न्यायवादी
सम्प्रदाय	कारणायनीपुत्र	नाय्यमिक	असंय
आचार्य	सर्वभद्र	नागार्जुन भव्य तथा	असंय तथा
		आयौच	वैशुकर्यु चर्मकीर्ति

बौद्ध-दर्शन

## \* वैभाषिक मत \*

### चतुर्दश परिच्छेद

( ऐतिहासिक विवरण )

इस सम्प्रदाय की 'वैभाषिक' संज्ञा विक्रम के प्रथम शतक के अन्तर्गत प्राप्त हुई, परन्तु यह सम्प्रदाय अत्यन्त प्राचीनकाल में विद्यमान था । उस समय इसका प्राचीन नाम 'सर्वास्तिवाद' था जिसके द्वारा यह चीन देश तथा भारतवर्ष में सर्वत्र विख्यात था । शङ्कराचार्य ने महासूत्रभाष्य (२।२।१८) में तथा वाचस्पतिमिश्र ने इस भाष्य की भाष्यता में वैभाषिकों को 'सर्वास्तिवादी ही कहा है । इस मत के अनुसार जगत् की समस्त वस्तु चाहे वह बाहरी या भीतरी, भूत तथा भौतिक, चित्त तथा चैतिक हो — वस्तुतः विद्यमान हैं, उनकी सत्ता में किसी प्रकार का संशय नहीं है । इसी कारण इस का नाम 'सर्वास्तिवाद' पड़ा । कनिष्क के समय में ( विक्रम की द्वितीय शताब्दी में ) बौद्ध भिक्षुओं की ओर चतुर्थ संगीति हुई थी उसने इस सम्प्रदाय के मुख्य ग्रन्थ आर्यकात्यायनीपुत्र रचित 'शानप्रस्थानशास्त्र' के ऊपर एक विपुलकाय ग्रामाणिक टीका का निर्माण किया जो 'विभाषा' के नाम से प्रसिद्ध है । इसी ग्रन्थ को सर्वापेक्षा अधिक मान्यता प्रदान करने के कारण द्वितीय शतक के अनन्तर इस सम्प्रदाय को 'वैभाषिक' के नाम से पुकारने लगे ।

१ तत्र ते सर्वास्तिवादिनो बाह्यमन्तरं च वस्तु अभ्युपगच्छन्ति भूतं च भौतिकं च चित्तं च चैत्तं च । — शङ्करभाष्य २।२।१८

२ यद्यपि वैभाषिकवैश्वान्तिकयोरवागन्तरमतभेदोऽस्ति तथापि सर्वास्तितायामस्ति संप्रतिपत्तिरित्येकीकृत्य उपन्यस्ताः — भाष्यता (२।२।१८)

अशोमित्र ने अमिधर्मकोश की स्फुटार्था नामक व्याख्या में इस शब्द की यही व्याख्या की है ।

द्वितीय संगीति के समय में 'सर्वास्तिवाद' अपने मिय सिद्धान्तों के रक्षण के निमित्त 'स्थविरवाद' से पृथक् हो गया । अशोक के समय में ( तृतीय शताब्दी ) इसका प्रधान केन्द्र मथुरा था । शाणवास नामक प्रसिद्ध बौद्धाचार्य के प्रधान शिष्य उपगुप्त मथुरा के किसी वैश्य कुल में उत्पन्न हुए थे । सर्वास्तिवादी लोग इन्हीं उपगुप्त को महाराज अशोक-वर्धन का गुरु मानते हैं, परन्तु स्थानिकवादी लोग मौद्गलिपुत्र 'तिष्य' को यह गौरवपूर्ण पद प्रदान करते हैं । तृतीय संगीति के अनन्तर मौद्गलिपुत्र तिष्य ने उस समय प्रचलित, स्थविरवाद के विरोधी, सम्प्रदायों के निराकरण के निमित्त 'कथावस्तु' नामक प्रसिद्ध प्रकरण प्रकाशित किया । इसमें निराकृत मतों में सर्वास्तिवाद भी अन्यतम है । अतः इससे प्रकट होता है कि विप्रमूर्ख तृतीय शतक में भी सर्वास्तिवाद की पचीस प्रसिद्धि थी । अशोक के अनन्तर यह मत गंगा-यमुना के प्रदेश को छोड़ कर भारत के विशाल उत्तरीय भाग—गान्धार तथा काश्मीर में—जाकर रहने लगा । इसकी प्रधानता इस भूखण्ड में विशेष रूप से सिद्ध होती है । यह प्रसिद्ध है कि महाराज अशोक स्थविरवाद के ही पृष्ठपीठक थे और इस मत के प्रचार के लिए उन्होंने काश्मीर गान्धार में माध्यमिक स्थविर को भेजा, परन्तु अशोक का यह कार्य इस देश में सफल नहीं हुआ । इस देश में सर्वास्तिवाद की अनुगुणता बनी रही । कनिष्क ( प्रथम शताब्दी ) के पहले ही सर्वास्तिवादियों के दो प्रधान भेद उपलब्ध होते हैं—गान्धार शास्त्रिणः तथा काश्मीर शास्त्रिणः । इनमें कसुवस्तु ने अपना अमिधर्मकोश काश्मीर के वैभाषिक मत के

१ 'विभावया दिव्यन्ति चरन्ति वा वैभाविकाः । विभाषा वा वदन्ति वैभाविकाः ॥ उक्थादिप्रक्षेपात् ठक् पृ० १२

अनुसार ही किया जाए, परन्तु यशोमित्र के कथनानुसार स्पष्ट है कि काश्मीर के बाहर भी वैभाषिकों की स्थिति थीर । महाविभाषा में भी इन दोनों सम्प्रदायों के सिद्धान्तों का स्पष्ट उल्लेख मिलता है । अतः ऐतिहासिक पर्यालोचना से हम कह सकते हैं कि कनिष्क के पहले दो सम्प्रदाय थे—गन्धार के सर्वास्तिवादी तथा काश्मीर के सर्वास्तिवादी, परन्तु यशुर्थ संगीति के अन्तर्गत दोनों में एक प्रकार का समन्वय स्थापित कर दिया गया और वह 'काश्मीर वैभाषिक' नाम से ही प्रसिद्ध हुआ ।

वैभाषिक मत का बहुत प्रचारक सम्राट् कनिष्क से हुआ । उसकी ही आज्ञा से भाचार्य पाश्व ने काश्मीर में बहुती सभा पूर्व सौ धीतराग विस्तार विष्णुओं की सम्पन्न की जिसके अध्यक्ष यशुमित्र थे तथा प्रधान सहायक कवि-दार्शनिक शिरोमणि अश्वघोष थे । इसी संगीति में ज्ञानप्रस्थान की महती टीका 'महाविभाषा' की रचना की गई । उसी समय से कनिष्क ने अपने धर्म-प्रचारक भेजकर भारत के बाहर उत्तरी प्रदेश—चीन, जापान में इस मत का विपुल प्रचार किया । सम्राट् कनिष्क धर्म-प्रचार में दूसरा अशोक था । चीनदेश में सभी से 'वैभाषिक' मत की प्रधानता है । चीनी परिभाषकों के लेख से इस मत के विपुल प्रचार तथा प्रसार का हमें पविषय मिलता है ।

१ काश्मीरवैभाषिकनीतिसिद्धः प्रायो इयायं कथितोऽभिधर्मः ।

—अभि० कोष० ८।४०

२ किमेव एव शास्त्राभिधर्मो ज्ञानप्रस्थानादिरुद्धो देशितोऽत इदमुच्यते काश्मीर—वैभाषिकनीति—सिद्ध इति विस्तरः । काश्मीरे भवाः काश्मीराः । विभाषया दिव्यन्तीति वैभाषिका इति व्याख्यातमेतत् । सन्ति काश्मीरा न वैभाषिकाः, सन्ति वैभाषिकाः न काश्मीरा । तेषां नीत्या सिद्धोऽभिधर्मः, स मया प्रायेण देशितः ॥ —सुटार्था ।

फाहियान ( ३३६-४१४ ई० ) ने इसकी पाठलिपुत्र और चीन में स्थिति अपने समय में बतलाई है। धुन् ज्वाङ्ग के समय ( ६४० ई० ) में यह मत भारत के बाहर काशगर, उरुधान, आदि स्थानों में तथा भारत के भीतर मतिपुर, कन्नौज, राजगृह में, पश्चिम फारस तक फैला हुआ था। इचिङ्ग ( ६०१-६६२ ई० ) स्वयं वैनायिक था। उसके समय में इस सम्प्रदाय का बहुत ही अधिक प्रचार दीप्त पड़ता है। भारत में मगध इसका मन्द्य था, परन्तु काठ ( गुजरात ), सिन्ध, पूर्वी भारत में भी इसका प्रचार था। भारत के बाहर सुमात्रा, जावा ( विशेषतः ), चम्पा ( अल्पशः ), चीन के पूर्वी प्रान्त तथा मध्यपश्चिम में इस मत के अनुयायी अपनी प्रधानता बनाये हुए थे। इस तरह सर्वास्तिवाद का निपुण प्रचार इस मत के अनुयायियों के दीर्घकालीन अध्यवसाय का विशेष परिणाम प्रतीत होता है। संगति के प्रस्तावानुसार पूरे त्रिविटकों पर विभाषाएँ लिखी गईं जिनका क्रमशः नाम था—उपवेस सूत्र ( सूत्र पर ), विनय विभाषा शास्त्र तथा अभिधर्म विभाषा शास्त्र। इस प्रकार सर्वास्तिवाद का उदय तृतीय शताब्दि वि० पू० में सम्पन्न हुआ तथा अभ्युदय ३२ शताब्दियों तक भारत तथा भारत के बाहर वर्तमान था।

### साहित्य

सर्वास्तिवादियों का साहित्य संस्कृत भाषा में था और यह बहुत ही विराळ था। दुःख की बात है कि यह बिराट् मृत साहित्य काल-कवचित हो गया है। इसकी सत्ता का पता आज कल चीन भाषा तथा तिब्बती भाषा में किये गये अनुवादों से ही चकता है। इसके परिचय देने के लिए हम जापानी विद्वान् डा० ताकाकुसु के निताम्स आभारी हैं।

द्वितीय संगीतिमें सर्वास्तिवाद और स्वविरवाद का विवाद-विषय 'अभिधर्म' था और इसी में पार्यक्य दोष पड़ता है। सूत्र तथा विनय

(क) सुस्त पिटक में दोनों मतों में विशेष सङ्गठन है। ग्रन्थों के विषय तथा वर्गीकरण में कहीं कहीं विवेक अवश्य वर्तमान है, परन्तु सामान्य रीति से हम निःसन्देह कह सकते हैं कि दोनों मतों के सूत्र तथा विनय एक समान ही हैं। सर्वास्तिवाद का सूत्र—

ग्रन्थ वैभाषिक		ग्रन्थ स्वविरचाद्
दीर्घांगम	—	दीर्घनिकाय
मध्यमागम	=	मज्झिमनिकाय
संयुक्तागम	=	संयुक्त ११
अंगोत्तरागम	=	अंगुत्तर ११
सुद्धकागम	=	सुद्धक ११

सर्वास्तिवाद सूत्रों को 'आगम' रहते हैं तथा थेरवादी सूत्रों को 'निकाय'। साधारणतया सर्वास्तिवादियों के चार ही आगम माने गये हैं, परन्तु पौर्वमे आगम के भी कतिपय ग्रन्थों की सना निःसन्देह सिद्ध हो चुकी है। दीर्घनिकाय में ३४ सूत्र हैं, परन्तु दीर्घांगम में केवल ३० सूत्र। इन सूत्रों में २७ सूत्र दोनों ग्रन्थों में एक समान ही उपलब्ध होते हैं, यद्यपि निवेशक्रम निरन्तर भिन्न है। शेष सात सूत्रों में तीन सूत्र 'मध्यमागम' में उपलब्ध होते हैं, परन्तु चार सूत्रों का अभी तक पता नहीं चलता। इन आगमों का अनुवाद चीनी भाषा में भिन्न २ शताब्दियों में किया गया। सुद्धयश ने ( ४१२ ई०-४१३ ई० ) पूरे दीर्घांगम का अनुवाद चीनी भाषा में किया तथा गौतम संघदेव ने ( ३७७ ई०-३९८ ई० ) समग्र मध्यमागम का। इन ग्रन्थों का उद्धरण वसुबन्धु के ग्रन्थों में मिलना इस बात का स्पष्ट प्रमाण है कि इन आगमों का सम्बन्ध वैभाषिक सम्प्रदाय के ही साथ था।

### (ख) विनय

सर्वास्तिवादियों का अपना विशिष्ट विनयपिटक अवश्य विद्यमान

यह जिसका सिम्बली अनुवाद आज भी उपलब्ध है। दोनों विनयों की तुलना इस प्रकार है—

सर्वास्तिवादी	शैरवादी
( १ ) विनय वस्तु	महावग्ग ( पाली विनयपिटक )
( २ ) प्राप्तिमोच धूत्र }	प्राप्तिमोक्ख
( ३ ) विनय विभाग }	सुत्तविमंग
( ४ ) विनय क्षुद्रक वस्तु	सुत्त वग्ग
( ५ ) विनय उत्तर ग्रन्थ	परिवार

यह सिम्बली विनय सर्वास्तिवादियों का ही निःसन्देह रूप से है, इसका एक प्रमाण यह भी है कि सिम्बली ग्रन्थ के मुक्त पृष्ठ पर शारंग-पुत्र तथा राहुल से युक्त भगवान् बुद्ध की प्रतिमा बनी है। राहुल शारीपुत्र के शिष्य हैं और चीन देश में राहुल ही सर्वास्तिवाद के उद्भावक माने जाते हैं<sup>१</sup>। इसका ही नहीं, सिम्बली अनुवादक परिदत्त काश्मीर देश के निवासी थे। यह देश वैभाषिकों का प्रधान केन्द्र था। अतः अनुवादक के वैभाषिक होने से उनके द्वारा अनुवादित मूल ग्रन्थों का वैभाषिक होना स्वतः सिद्ध होता है।

सर्वास्तिवादियों के विभिन्न सम्प्रदायों के विनय में पर्याप्त भिन्नता दीक्ष पड़ती है। मथुरा के सर्वास्तिवादियों में विनय वस्तु के अतिरिक्त ८० अध्यायों में विभक्त ज्ञातक तथा अवदान का एक विराट् संग्रह भी विनय में सम्मिलित था। परन्तु काश्मीरक सर्वास्तिवादियों ने ज्ञातक के कथानकों को अपने विनय में स्थान नहीं दिया। उनका विनय वस्तु अध्यायों में विभक्त था जिस पर ८० अध्यायों की विशालकाय विभाषा विद्यमान थी। आख्यानों के विषय में यह द्विविध प्रवृत्ति व्याप्त होने योग्य है<sup>२</sup>।

१. Hoernle—Manuscript Remains p. 166.

२. द्रष्टव्य इण्डियन हिस्ट्री का भाग ५ ( १९२६ ) पृ० १-५

### ( ग ) अभिधर्म

सर्वास्तिवादियों का विज्ञात अभिधर्म आज भी चीनदेश में अपनी सत्ता बनाये हुये हैं। ये ग्रन्थ सात हैं जिनके ज्ञानप्रस्थान विषय प्रतिपादन की विशेषता के कारण मुख्य कायस्थानीय माना जाता है और अन्य छ ग्रन्थ सहायक तथा पोषक होने से 'पाद' माने जाते हैं। इनका परस्पर सम्बन्ध वेद तथा वेदाङ्गों के समान ही समझना चाहिए। इनका संक्षिप्त परिचय इस प्रकार है—

( १ ) ज्ञानप्रस्थान—रचयिता आर्य कात्यायनीपुत्र।

इसका चीनी भाषा में दो बार अनुवाद किया गया था। चतुर्थ शतक में काश्मीरनिवासी गौतम संघदेव ने ( ३८३ ई० = ७४० वि० ) 'फोनिअन' नामक चीनी विद्वान् तथा धम्मपिय के सहयोग से इसका 'अष्टग्रन्थ' के नाम से अनुवाद किया था। दूसरा अनुवाद यून्-फ्वांग ( ६५७ ई०—६९० ई० ) ने किया था। यून्-फ्वांग ने उत्तरी भारत के कामरसावन विहार में सर्वास्तिवादानुयायी ३०० सिद्धों का अपनी यात्रा के समय देखा था। इसी विहार में कात्यायनीपुत्र ने इस अनुपम ग्रन्थ की रचना की। इनका समय बुद्ध की मृत्यु के ३०० वर्ष अनन्तर ( अर्थात् १२६ वि० पू० या १८३ ई० पू० ) बताया गया है। यही महत्वपूर्ण ग्रन्थ था जिस पर कनिष्क काक्षीन संगीति ने 'विभाषा' का निर्माण किया। इसके आठ परिच्छेद हैं इसीलिए यह 'अष्ट ग्रन्थ' भी कहा जाता है जिनमें लोकोत्तरधर्म, संयोजन, ज्ञान, कर्म, महाभूत, इन्द्रिय, समाधि तथा स्मृत्युपस्थान का क्रमशः सांगोपाङ्ग वर्णन किया गया है। वैभाषिकों के दार्शनिक सिद्धान्तों के प्रतिपादन के लिए यही ग्रन्थ जितान्त उपदेय तथा प्रधान माना जाता है।

( २ ) संगीतिपर्याय—यसोमित्र के अनुसार इसके रचयिता का नाम महाकौष्ठिक तथा चीनी ग्रन्थों के अनुसार शारीपुत्र था। दोनों बुद्ध के साक्षात् शिष्य थे। अतः वैभाषिकों की दृष्टि में यह ग्रन्थ अभिधर्म-



साहित्य में सर्वप्राचीन है। सुनते हैं कि बुद्ध की भाषा से ही शारीपुत्र ने घर्मों की गणना के लिए इसकी रचना की। थेरेवादियों के 'पुमास-पक्यवत्ति' के अनुरूप ही इसका विषय है। इसमें १२ वर्ग हैं। हुएनसांग ने इसका चीनीभाषा में अनुवाद किया था जो ३९६ पृष्ठों में छपा है।

(३) प्रकरणवाद—रचयिता वसुमित्र। इस ग्रन्थ के रचयिता वसुमित्र चतुर्थसंगीति के अभ्युदय वसुमित्र से भिन्न तथा प्राचीन हैं। बुद्ध के निर्वाण से तीन सौ वर्षों के अनन्तर वसुमित्र की स्थिति बतलाई जाती है। अतः ये कात्यायनीपुत्र के समकालीन द्वितीय-शतक वि० पू० में विद्यमान थे। हुएनसांग ने ६५६ ई० में इसका अनुवाद किया। उससे पहले भी गुणमद् तथा बुद्धयस ( ४३२-४४३ ई० ) ने इसका चीनी में अनुवाद किया था। हुएनसांग के अनुसार पेशावर के पास पुष्कलवती विहार में वसुमित्र ने इसका निर्माण किया। इसमें ८ वर्ग हैं जिनमें घर्म, शान, आयतन आदि विषयों का विशिष्ट विवरण उपस्थित किया गया है।

(४) विज्ञानकाय—रचयिता स्वविर देवशर्मा। यह ग्रन्थ शानप्रस्थान का तृतीयपाद है। हुएनसांग के अनुसार देवशर्मा ने आयस्ती के पास, विशोक में इसका निर्माण किया। इसमें ६ स्कन्ध हैं जिनमें पुद्गल, हेतु, प्रत्यय, आलम्बन-प्रत्यय तथा अन्य प्रकीर्ण विषयों का वर्णन है। हुएनसांग ने ६४९ ई० में इसका चीनी में अनुवाद किया है जो ३१० पृष्ठों का है।

(५) धातुकाय—रचयिता पूर्ण ( वशोमित्र ), वसुमित्र ( चीनी-मत )। हुएनसांग के पट्टशिष्य वकीचि के मतानुसार इस ग्रन्थ के तीन संस्करण थे। बृहद् संस्करण ६ हजार श्लोकों का था। अनन्तर इसके दो लघु संस्करण तैयार किये गये—१ सौ श्लोकों का तथा ५ सौ श्लोकों का। हुएनसांगका अनुवाद बीचकाले संस्करण का है जो केवल ४३

पृष्ठों का है। इसमें २ खण्ड तथा १६ वर्ग हैं जिनमें नाना प्रकार के धर्मों का विस्तृत विवेचन है।

( ६ ) धर्म स्कन्ध—रचयिता चारीपुत्र ( यशोमित्र ), महाभौद्ध-छायन ( चीनी मत )। सर्वास्तिवाद अभिधर्म का प्रथम पाद है। यह ग्रन्थ महत्त्व में ज्ञानप्रस्थाव से ही कुछ घट कर है। यद्यपि यह पाद ग्रन्थों में गिना जाता है, तथापि भूख ग्रन्थ के समान ही गौरवात्पद माना जाता है। संगीति पर्याय में प्रमाण के छिप् इसके उद्धरण उपलब्ध होते हैं जिससे ग्रन्थ की प्राचीनता तथा प्रामाणिकता का स्पष्ट परिचय मिलता है। हुएनसांग के चीनी अनुवाद में २१ परिच्छेद हैं जिनमें आर्यसत्य, समाधि बोध्यङ्ग ( ज्ञान के विविध अंग-प्रसंग ), इन्द्रिय, आयतन, स्कन्ध, प्रतीत्यसमुत्पाद आदि दार्शनिक विषयों का पर्याप्त विस्तृत विवेचन है।

( ७ ) प्रज्ञप्ति शास्त्र—रचयिता आर्य भौद्धछायन। हुएनसांग ने पूर्वनिर्दिष्ट केवल पाँच ही पादों का अनुवाद किया है। इस पाद का अनुवाद बहुत पीछे धर्मरत्न ने ( १००४-१०५८ ई० ) मुकादर शतक में किया। इसी कारण इसकी प्रामाणिकता में विद्वानों को विपुल सन्देह है। इसमें १४ वर्ग हैं जिनका चीनी अनुवाद २५ पृष्ठों का है। विशेष बात यह है कि इसी ग्रन्थ का तिब्बती अनुवाद मिलता है, पूर्वोक्तसहित ग्रन्थों का अनुवाद तिब्बत में उपलब्ध नहीं होता जिसमें प्राचीन तथा समकालीन अनेक विद्वानों तथा आचार्यों के मतों का उल्लेख किया गया है। इसके रचनाकाल में अनेक शास्त्रनिष्णात आचार्य थे जो 'अभिधर्म-महाशास्त्रिणः' के नाम से उल्लिखित हैं। उस समय इन दार्शनिक विद्वानों की दो श्रेणियाँ थीं—गन्धार शास्त्रिणः—गन्धार देशके आचार्य तथा काश्मीर शास्त्रिणः—काश्मीर के पण्डित। परन्तु इन दोनों मण्डलियों के मतों का समन्वय कर दिया गया।

अन्तर काळ में काश्मीर के परिवर्तों के मत का सर्वत्र प्राधान्य गृहीत हुआ। वैभाषिकों का मूल ग्रन्थ यही विभाषा है।

स्वर्वास्तिवादी अभिधर्म के ये ही सात ग्रन्थ चीनी अनुवाद में अथ-कन्ध होते हैं। इनका मूल संस्कृत में था जो आज कल अप्राप्य है। इन ग्रन्थों की रचना भिन्न-भिन्न शताब्दियों में हुई। सम्प्रदाय तो इनमें तीन ग्रन्थों की रचना बुद्ध के ही समय में, एक ग्रन्थ को एक सौ वर्ष बाद तथा तीन ग्रन्थों को तीन सौ वर्ष बाद मानता है, परन्तु रचना काल के विषय में विद्वानों में पर्याप्त मतभेद है।

स्वर्वास्तिवादियों के दार्शनिक ग्रन्थों का सामान्य परिचय दिया गया है। कनिष्क के समय में ज्ञानप्रस्थान के ऊपर एक विशालकाय भाष्य का निर्माण किया गया। इसी का नाम है—विभाषा। महाविभाषा 'विभाषा' का सन्दाय है जिसका अर्थात् एक विषय पर भिन्न भिन्न विद्वानों के मतों का संग्रह किया जाना और उनमें जो मत प्रामाणिक प्रतीत हो उसे मान्यता प्रदान कर ग्रहण कर लिया जाना। चतुर्थ संगीति में आचार्य वसुमित्र तथा कविवर अश्वशेष का 'विभाषा' की रचना में विशेष हाथ था। 'विभाषा' की तीन टीकायें की गईं जिनमें सबसे बड़ी टीका 'महाविभाषा' के नाम से विख्यात हुई। इसका चीनी भाषा में तीन बार अनुवाद किया गया। काश्मीर वैभाषिक संज्ञादेख ( ३८३ ई० ) ने इसका पहला अनुवाद किया था। दूसरा अनुवाद बुद्ध वर्मा तथा ताओ-साई ने मिलकर ४२६-४२७ ई० में किया, परन्तु राज्यविप्लव के कारण यह अनुवाद नष्ट हो गया। तब सप्तम शताब्दी में हुएन सांग ने मूल संस्कृत से इस ग्रन्थरत्न का अनुवाद चार वर्षों में ( ६५६ ई०-६६६ ई० ) सम्पन्न कर अपनी विद्वत्ता का उज्ज्वल प्रमाण दिया। महाविभाषा में ज्ञानप्रस्थान के अनुसार ही आठ ग्रन्थ हैं जिनका अनुवाद चार हजार पृष्ठों के लगभग है। यह महाविभाषा शास्त्र-बुद्धदर्शन का गिराट् ज्ञानकोश है। इसी ग्रन्थ के आधार पर चतुर्थ शतक

में वसुबन्धु ने अपने अभिधर्मकोश का तथा संघमज्ज ने समयप्रदीपिका का निर्माण किया। वैभाषिकों का यही मूल स्रोत है।

## आचार्य

### ( १ ) वसुबन्धु—

सर्वास्तिवाद के इतिहास में चतुर्थ शताब्दी सुवर्णयुग मानी जाती है क्योंकि इसी युग में दो बड़े बड़े आचार्यों ने प्रामाणिक ग्रन्थों की रचना कर इस मत के प्रभाव को और भी बढ़ाया। इनमें एक का नाम है—वसुबन्धु और दूसरे का संघमज्ज। वसुबन्धु की प्रतिभा तथा पाण्डित्य अलौकिक था। उनके ग्रन्थ वल्लकोटि के हैं। इसी कारण उनकी गणना बौद्ध मत के प्रकाशक दार्शनिकों में की जाती है।

वसुबन्धु के पाण्डित्य तथा परमार्थ वृत्ति का परिचय हमें यशोमित्र के कथन से स्पष्टतः मिलता है। यशोमित्र का कहना है कि वसुबन्धु ने परमार्थ के लिए शास्त्रों की रचना कर स्वयं शास्त्र ( बुद्ध ) का कार्य सम्पादन किया है। अतः इस बुद्धिमानों के अग्रणी को विद्वत्प्रन द्वितीय बुद्ध के नाम से पुकारते थे। यह प्रशंसा वस्तुतः यथार्थ है। वसुबन्धु ने अपना अभिधर्मकोष लिखकर बुद्धधर्म का जो प्रसार किम्बत, चीन, जापान तथा मंगोलिया आदि देशों में सम्पन्न किया है वह धार्मिक इतिहास में एक कौतूहलपूर्ण घटना है।

हमका जन्म गान्धार के पुरुषपुर ( पेशावर ) नगर में कौशिक गोत्रीय एक ब्राह्मणकुल में हुआ था। ये तीन भाई थे। जेठे भाई का

१ परमार्थशास्त्रकृत्या कुर्वाणं शास्त्रकृत्यमिव लोके ।

यं बुद्धिमतामग्र्यं द्वितीयमिव बुद्धमित्याहुः ।

तेन वसुबन्धु नाम्नाभविष्यपरमार्थबन्धुना जगतः

अभिधर्मप्रत्यासः कृतोऽयमभिधर्मकोशाख्यः ॥

—सुसूय्या पृ० १

राम या आर्य असंग जिनका विषय विज्ञानवाद के इतिहास के अन्तर्गत पर किया जायेगा। छोटे भाई का नाम या 'विरिञ्चि-  
कस्त'। वसुबन्धु मध्यम पुत्र थे। गान्धार में उस समय सर्वास्ति-  
वादियों का बोल-बाला था। शिक्षा के लिए वे काश्मीर गए। वहीं  
विभाषाशास्त्र का गद्य अध्ययन किया। तरुणावस्था में ये अयोध्या  
आए और अयोध्या में ही ये विशेष रूप से रहने लगे। शास्त्रार्थ  
में भी बड़े कुशल थे। सुनते हैं कि एक बार विन्ध्यवासी नामक  
संख्याचार्य ने इनके गुरु बुद्धभिक्षु को शास्त्रार्थ में इरा दिया। वसुबन्धु  
उस समय उपस्थित न थे। गुरु के पराजय की बात सुनकर इन्होंने  
विन्ध्यवासी को शास्त्रार्थ के लिए छलकारा। परन्तु उसके पहले ही ये  
संख्याचार्य धराधाम को छोड़कर स्वर्गवासी हो गए थे। तब इन्होंने  
विन्ध्यवासी की 'संख्य सप्तति' के खण्डन में 'परमार्थ सप्तति' की रचना  
की। इस ग्रन्थ का बबलेख तत्त्वसंग्रह के टीकाकार आचार्य कमलशील  
ने बड़े आदर के साथ किया है।

वसुबन्धु के समय में बहुत मतभेद है। ज्ञान के विद्वान्  
बाकटर तत्त्वसंग्रह २०० ई० बतलाते हैं। परन्तु यह बात ठीक नहीं  
जानती। वसुबन्धु के ज्येष्ठ सहोदर असंग के ग्रन्थों का चीनी भाषा में  
अनुवाद धर्मरक्ष ने किया था। और ये धर्मरक्ष २०० ई० में चीन में  
विद्यमान थे। चीनी भाषा में अनुवादित परमार्थ सूत्र वसुबन्धु की  
जीवनी में ये अयोध्या के राजा के गुरु बतलाए गए हैं। उधर रामन ने  
अपने 'काव्यालङ्कार वृत्ति' में इन्हें चन्द्रगुप्त के समय (चन्द्रप्रकाश)  
का सचिव बताया है। चन्द्रगुप्त से अभिप्राय गुप्तवंशीय चन्द्रगुप्त

१ एवं आचार्यवसुबन्धुप्रभितिभिः कोशपरमार्थसप्ततिकादिषु अभिप्राय  
प्रकाशनात् पराक्रान्तम्। अतस्तत् एवावगन्तव्यम्।

तत्त्वसंग्रह; पृष्ठ १२६।

प्रथम से है। अतः इनके पुत्र समुद्रगुप्त के समय में वसुबन्धु की स्थिति सम्भवात् मानी जा सकती है। इन्होंने ८० वर्ष का दीर्घ जीवन प्राप्त किया था। अतः इनका समय २८० ई० से लेकर ३६० ई० तक मानना सर्वसंमत तथा उचित प्रतीत होता है।

इनकी जिह्वा जिस प्रकार परपञ्च के खण्डन में कुशल थी उसी प्रकार इनकी छेकनी स्वपञ्च के खण्डन में द्रुतगति से चलती थी। चीनी भाषा के लिपिक में इनके ३६ ग्रन्थों का संक्षेप मिलता है। इस नाम के छु आचार्यों का पता बौद्ध साहित्य से लगता है। अतः समीक्षा कर इनके मूल ग्रन्थों का पता लगाया जा सकता है। इनके हीनयान-सम्बन्धी निम्नलिखित ग्रन्थ विशेष उल्लेखनीय हैं :—

५१

( १ ) परमार्थसप्तति—विन्ध्यवासी रचित सांख्यसप्तति का

( २ ) तर्कशास्त्र—इस ग्रन्थ का चीनी भाषा में अनुवाद परमार्थ ने ५२० ई० में किया। इसका विषय बौद्धन्याय है जिसमें तीन परिच्छेद हैं। १. आशय, अति, तथा निग्रह-स्थान का क्रमशः वर्णन है।

( ३ ) वादविधि—इस ग्रन्थ के अस्तित्व के विषय में अनेक प्रमाण उपलब्ध हैं। 'ममकीर्ति' ने वादन्याय ग्रन्थ लिखा जिसकी व्याख्या में शान्तरक्षित ( ४४०-८४० ) ने लिखा है—“अयं वादन्याय-

१ सोऽयं संप्रति चन्द्रगुप्ततनयश्चन्द्रप्रकाशो मुवा,

आतो भूपतिश्रम्यः कृतधियां दिष्ट्या कृतार्थश्रमः ॥

आशयः कृतधियामित्यस्य च वसुबन्धुताचिन्त्योपक्षेपपरत्वात् तामिप्रार्थयम् ।

२—इसका अंग्रेजी अनुवाद डा० तुशी ( Dr Tucci ) ने Pre—Dignaga Logic किया है। गायकवाड सीरीज ।

मार्गः। सकललोकानिवन्धनवन्धुना वादविधानादौ आर्यवसुबन्धुना महत्तानपयोक्तुः। लुप्यणवच तदनुमहस्यां न्यायपरीक्षायां कुमलितमत्त-  
मासङ्ग-शिरःपीठपाटनपटुभिराचार्यविक्रमपादैः।” इस वाक्य से मालूम  
होता है कि वसुबन्धु ने न्यायशास्त्र पर वादविधान नामक ग्रन्थ  
लिखा था। न्यायवार्तिकतात्पर्य टीका में अनेक स्थानों पर वाचस्पति  
मिश्र ने वसुबन्धु के वादविधि का बहुधा उल्लेख किया है। इन  
निर्देशों की परीचा से स्पष्ट है कि इस ग्रन्थ में प्रत्यक्ष अनुमानादि  
प्रमाणों के कथन थे। धर्मकीर्ति के ग्रन्थ की तरह केवल निग्रहस्थानों  
का ही वर्णन न था।

### ( ४ ) अभिधर्मकोश

वसुबन्धु का सर्वश्रेष्ठ महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ यही है जिसमें अभिधर्म के  
समस्त सत्त्व संक्षेप में वर्णित हैं। वैभाषिकमत का यह सर्वस्व है।  
विभाषा की रचना के अनन्तर काश्मीर वैभाषिकों की प्रधानता सर्व-  
मान्य हुई। इसी मत को आधार मानकर इस ग्रन्थ का निर्माण  
हुआ २। सर्वास्तिवादियों का अभिधर्म ही इसका प्रधान आधार है ३।  
तथापि अपनी स्थापकता के कारण यह कोस बौद्धधर्म के समस्त मतों  
को मान्य तथा प्रमाणभूत है। ज्ञानमह ने तो यहाँ तक लिखा है कि

१—न्यायवार्तिक—पृष्ठ ४०। अपरे पुनर्वचयन्ति ततोऽर्थादिशानं  
प्रत्यक्षमिति। इस पर टीका करते हुए वाचस्पति ने लिखा है—तदेव  
प्रत्यक्षलक्षणं समर्थं वासुबन्धवं तत्प्रत्यक्षलक्षणं निरूपयितुमुपन्यस्यति।  
—तात्पर्य टीका पृ० ११६ काशी।

२. काश्मीरवैभाषिकनोतिविद्धः, प्रायो मयायं कथिताऽभिधर्मः।  
अभिधर्मकोष—८।४० ( काशीविद्यापीठ का संस्करण )

३ योऽभिधर्मो ज्ञानप्रस्थानादिरेतस्य मदीयस्य शास्त्रस्यावयवभूतः।  
ततो ध्याप्योऽभिधर्मादितन्मदीयं शास्त्रं निरूपयाम्—सुफटायां पृ० १०

शाक्यभिक्षु विद्याकर मित्र के आश्रम में शाक्य-शासन में कुशल सुगमे भी 'कोश' का उपदेश देते थे। यहाँ 'कोश' से अभिप्राय वसुबन्धु कृत 'अभिधर्मकोश' से ही है। जापान में इस ग्रन्थ के आधार का पता इसी घटना से लगता है कि इस कोश के अध्ययन के लिए 'कुक्ष' नामक सम्प्रदाय का उद्भव हुआ है। उसी प्रकार वसुबन्धु की 'विश्वसि-मात्रता-सिद्धि' के अध्ययन के निमित्त 'युह-शिकि' नामक सम्प्रदाय भाव भी विद्यमान है। इसका अनुवाद दो बार चीनी भाषा में हुआ—पर-माथे का ( ५६३-५६७ ई० ) तथा हुनसांग का ( ६२१-६३ ई० )। हुनसांग इस कोश की व्याख्या में बड़े निष्णात थे। 'कोकि' तथा 'होशो' नामक दो पाण्डित्यपूर्ण व्याख्याएँ चीनी भाषा में विद्यमान हैं जिन्हें हुनसांग के दो शिष्यों ने उनके व्याख्यान को सुनकर निबद्ध किया था।

यह ग्रन्थ आठ परिच्छेदों में विभक्त है जिनके नाम से विषय का पता चलता है—१ धातुनिर्देश, २ इन्द्रिय निर्देश, ३ लोकधातु निर्देश, ४ कर्म निर्देश ५ अनुशय निर्देश, ६ आर्य पुद्गल निर्देश ७ ज्ञान निर्देश तथा ८ ध्यान निर्देश। इस प्रकार ६ सौ कारिकाओं में बौद्धधर्म के सिद्धान्तों का मर्म निबद्ध किया गया है, परन्तु कारिकाबद्ध होने पर भी यह सूत्र के समान-गूढ़ तथा सूक्ष्म है। इसके सात्पर्य को व्यक्त करने के लिए अनेक आचार्यों ने व्याख्याएँ लिखी हैं जिनमें केवल एक ही टीका मूल संस्कृत में उपलब्ध है—

( १ ) अभिधर्मकोशभाष्य—वसुबन्धु रचित ( संस्कृतमूल अध्याप्य, तिब्बती अनुवाद बुद्ध ग्रन्थावली सं० २० में १३१७ में प्रकाशित )।

( २ ) भाष्य टीका ( तत्त्वार्थ )—हियरमति रचित।

---

१ 'विशरत्नपरीः परमोपासकेः शुक्रैरपि शाक्यशासनकुशलैः कोशं समुपदिशद्भिः'—हर्षचरित पृ० २३७ ( निर्णय सागर )।



( ३ ) मर्मप्रकीर्ण वृत्ति—दिल्लनाग रचित ।

( ४ ) गुणमति } रचित व्याख्यायें स्फुटार्थों में उल्लिखित  
( ५ ) वसुमित्र } ( १।५ ) हैं ।

( ६ ) स्फुटार्थ—यक्षोनिग्र कृत ( मूलसंस्कृत में उपलब्ध है, केवल प्रथम कोशस्थान कुछ ग्रन्थावली में ( सं० २१, १६१८ ) प्रकाशित । समग्र ग्रन्थ रोमन लिपि में जापान से प्रकाशित । स्फुटार्थों में कारिका तथा भाष्य दोनों की टीकायें हैं, वसुबन्धुकृत भाष्य के उपलब्ध न होने से स्फुटार्थों की अनेक बातें समझ में नहीं आती । भाष्य उपलब्ध हो जाय, तो कोश का मर्म अभिव्यक्त हो सकता है ।

( ७ ) लक्षणासुसारिणी—पुण्यवर्धन ।

( ८ ) औपथिकी—शान्तिस्थिर देव ।

इस व्याख्या-सम्पत्ति से कोश के महत्त्व का किञ्चित् परिचय चल सकता है । सब तो यह है कि अभिधर्मकोश एक ग्रन्थ होकर स्वयं पुस्तक-मात्रा है जिसके अंश को लेकर टीका-टिप्पणी लिखी गई तथा काण्डन-मण्डन की परम्परा शुरू हुई । अच्छी व्याख्या के बिना यह ग्रन्थ कुछ है न । बौद्ध दर्शन के कोशभूत इस कोश का तात्पर्य तब तक

१ गुणमति वसुमित्रादौ व्याख्याकारैः पदार्थविवृतिर्या ।

मुकृता साभिमतता मे लिखिता च तथायमर्थ इति ॥

—स्फुटार्थ १।५

२ इस ग्रन्थ का संस्कृत मूल अप्राप्य था । पहले बेल्जियन विद्वान् डा० पुले ( Dr L. de la Vallée Poussin ) ने अद्वय ठासाह तथा अश्वान्त परिश्रम से चीनी अनुवाद से फ्रेंच में अनुवाद किया तथा साथ ही साथ मूल कारिकाओं का संस्कृत में पुनर्निर्माण किया । इसी आधार पर राहुल सांकृत्यायन ने नई अल्पकाय व्याख्या के साथ देवनागरी संस्करण काशी विद्यापीठ से प्रकाशित किया है ।

अनभिजनक रहेगा कथनक ग्रन्थकार का अपना भाष्य संस्कृत में न मिलेगा ।

## ( २ ) संघभद्र—

वसुबन्धु के समकालीन दो वैभाषिक आचार्यों का अस्तित्व था—  
 ( १ ) मनोरथ—वसुबन्धु के मित्र और स्नेही थे । ( २ ) संघभद्र—  
 वसुबन्धु के घोर प्रतिद्वन्दी थे । वसुबन्धु के साथ इनके घोर विरोध का कारण यह था कि इनकी सम्मति में वसुबन्धु ने कोश के भाष्य में बहुत से ऐसे सिद्धान्तों का 'प्रतिपादन किया था जो 'विभाषा' से नितान्त प्रतिकूल पड़ते थे । वैभाषिक सिद्धान्तों के पुनरुद्धार के निमित्त इन्होंने दो ग्रन्थों का निर्माण किया जो संस्कृत मूल के अभाव में चीनी भाषा में आज भी अनुवाद रूप से विद्यमान हैं:—

( १ ) अभिधर्म—न्यायानुसार—यह ग्रन्थ परिमाण में सत्तर लाख पङ्क्तिकाग्रह है । इसमें अभिधर्म कोशकी बड़ी कड़ी आलोचना है । इसी कारण इसका दूसरा नाम है 'कोशकरका' ( अभिधर्मकोश के क्षिप्त हिमवृष्टि ) । संघभद्र को कोश की कारिकाओं के विषय में विरोध नहीं था, परन्तु गद्यारमक वृत्ति स्तौत्रात्मिक मत को प्रलय देने के कारण आपत्तिजनक थी । यह बृहत्काय ग्रन्थ आठ प्रकरणों में विभक्त है, अनुवादक दुर्जनसांग, १७५३ पृ०; अनेक प्राचीन अथवा अज्ञात ग्रन्थों का प्रमाण निर्दिष्ट किया गया है ।

( २ ) अभिधर्मसमथप्रदीपिका—न्यायानुसार सत्यवतत्मक अधिक है तथा दुरुह भी है । इसीलिए इसके आवश्यक सिद्धान्तों का संक्षिप्त प्रतिपादन इसमें है । दुर्जनसांग ने चीनी भाषा में अनुवाद किया है । इसमें ९ प्रकरण हैं तथा अनुवाद ७७६ पृष्ठों में है । ध्योन्मा ही

संघभद्र का कार्य क्षेत्र था। यहीं रह कर इन्होंने पूर्वोक्त दोनों ग्रन्थों का निर्माण किया।

इतर आचार्य

इन ग्रन्थों के अतिरिक्त निम्नलिखित ग्रन्थ चीनी भाषा में अनुवाद रूप से उपलब्ध होते हैं :—

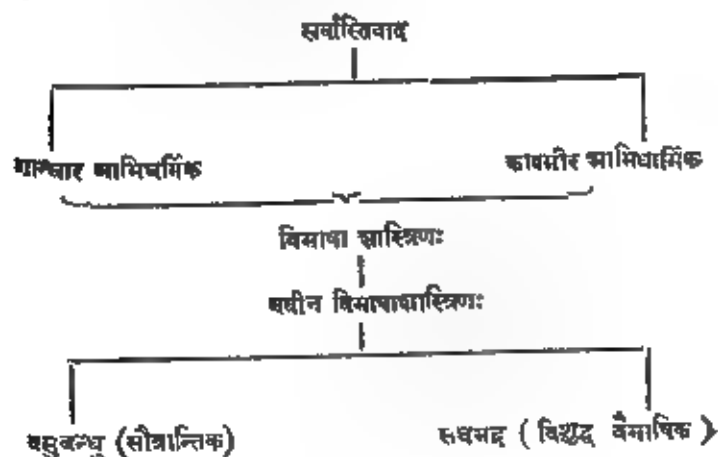
ग्रन्थ	लेखक	अनुवादक
( १ ) अभिधर्मसूत्रशास्त्र—घोष		२५० ई० में अनुवित।
( २ ) अभिधर्मसूत्र—धर्मोत्तर		संघभद्र ने ३११ ई० में चीनी में अनुवाद किया।
( क ) ,, टीका—उपशान्त		नरेन्द्रधरा, २६३ ई०।
( ख ) ,, टीका—धर्मोत्तर या धर्मशास्त्र ओ यमुमित्र के विरचित माने जाते हैं।		सिंहधर्मा, ४३४ ई०।
( ३ ) श्लोक ५ श्रुति-अभिधर्मशास्त्र		परमार्थ।
( ४ ) अभिधर्म भूमिका ,,		हुएनसांग।
( ५ ) शारिपुत्र अभिधर्म ग्रन्थ ,,		
( ६ ) लक्षणासुसारशास्त्र—गुणमति		परमार्थ।
( निदान और भाष्यसत्य का वर्णन मिलता है )।		

सर्वोत्तिवादियों के मूल ग्रन्थों का यही संक्षिप्त परिचय है। डा० लकाकुसू ने बड़े परिश्रम से इनका चीनी अनुवाद की सहायता से परिचय दिया है२।

१ इन ग्रन्थों के चीनी अनुवाद के लिए द्रष्टव्य प्रभात कुमार मुखर्जी—Indian Literature in China.

२ विशेष विवरण के लिए द्रष्टव्य—पाली टेक्स्ट सोसाइटी बर्नेड, १९०४। प्रभात कुमार मुखर्जी—Indian Literature in China पृ० २१८—२२४।

सर्वोक्तिवादियों के साहित्य के विकास का परिचय संक्षेप में इस प्रकार दिया जा सकता है ।



# पञ्चदश परिच्छेद

## वैभाषिक सिद्धान्त

बुद्धधर्म के सिद्धान्तों के केन्द्रबिन्दु को मज्जी भाँति जानना नितान्त आवश्यक है। इसी तत्त्व के आधार पर बुद्ध-दर्शन के समस्त सिद्धान्त प्रतिष्ठित हैं। इस आचार का नाम है—धर्म। धर्म शब्द का प्रयोग भारतीय दार्शनिक अगत् में इतने विभिन्न और विविध अर्थों में किया गया है कि इस प्रसङ्ग में इस शब्द को यथार्थ कल्पना से भ्रमगत हो जाना बहुत ही आवश्यक है। 'धर्म' से अभिप्राय भूत और चित्त के सूक्ष्म तत्त्वों से है जिनका पृथक्करण और नहीं हो सकता। इन्हीं धर्मों के आवात-प्रतिवात से यह वस्तु सम्पन्न होती है जिसे हम 'अगत्' के नाम से पुकारते हैं। यह विश्व, बुद्ध धर्म की कल्पना के अनुसार क्या है! धर्मों के परस्पर मिश्रण से एक संवातमान है। ये धर्म अत्यन्त सूक्ष्म होते हैं, वे सत्तात्मक होते हैं, इनकी सत्ता बुद्धधर्म के आदिम काल में तथा वैभाषिक, सौत्रान्तिक और योगाचार को सर्वथा माननीय है। नैरात्म्यवाद की व्याख्या करते समय हमने दिख-खाया है कि सुद्धन नैरात्म्य के मानने का ही तात्पर्य धर्मों की सत्ता में विश्वास करना है। निर्वाण की कल्पना का सम्बन्ध इन धर्मों के अस्तित्व से नितान्त गहरा है। अतः इन धर्मों के रूप में महावान बुद्ध के समस्त उपदेशों का सारांश इस सुप्रसिद्ध पद्य में प्रकट किया गया है—

ये धर्मा हेतु—प्रमवा हेतुं तेषां तथागतो अवदत् ।

अवदन् यो निरोधो एवमवादी महाश्मयः ॥

अर्थात् इस जगत् में जितने धर्म हैं वे हेतु से उत्पन्न होते हैं। उनके हेतु को तथागत ने बतखाया है। इन धर्मों का निरोध भी होता है। महाश्मय ने इस निरोध का भी कथन किया है। इस प्रकार धर्म, हेतु

सभा उनका निरोध—इन तीव्र दम्बों में ही भगवान् त्यागत के महनीय धर्म का सार अंश उपस्थित किया जा सकता है ।

धर्म की कहरना से निम्नलिखित बातें मान्य ठहरती हैं—

( १ ) प्रत्येक धर्म पृथक् सत्ता रखता है—पृथक् शक्तिरूप है ।

( २ ) एक धर्म का दूसरे धर्म के साथ किसी प्रकार का—अन्वो-न्याश्रय समवाय-सम्बन्ध नहीं है । अतएव गुरुओं के अतिरिक्त द्रव्य की सत्ता नहीं होती, भिन्न भिन्न इन्द्रियप्राप्त विषयों को छोड़कर 'भूत' की पृथक् सत्ता नहीं होती । इसी तरह भिन्न भिन्न मानसिक व्यापारों के अतिरिक्त 'आत्मा' की सत्ता मान्य नहीं है ( धर्म = अनात्म = मिर्जीव ) ।

( ३ ) धर्म दृष्टिक होता है ; एक क्षण में एक धर्म रहता है ; चैतन्य स्वयं दृष्टिक है—एक क्षण के अतिरिक्त अधिक वह नहीं ठहरता । गतिशील शरीरों की वस्तुतः स्थिति नहीं होती, प्रत्युत नये स्थानों में नये धर्मों का सन्तानरूप से यह आविर्भाव है जो गतिशील द्रव्य सा दीक्ष पड़ता है ( धर्मैव = दृष्टिकत्व ) ।

( ४ ) धर्म आपस में मिलकर नवीन वस्तुको उत्पन्न करते हैं । अकेला कोई भी धर्म वस्तुका उत्पादन नहीं कर सकता । धर्म परस्पर मिलकर नवीन वस्तु का उत्पादन करते हैं ( संस्कृत )

( ५ ) धर्मों के परस्पर व्यापार से जो कार्य उत्पन्न होता है वह कार्य-कारण नियम के वश में रहता है । इस अगत् के समस्त धर्म आपस में कार्य-कारण-रूप से सम्बन्ध हैं । इसी का नाम है—प्रतीत्यसमुत्पाद ।

( ६ ) यह अगत् वस्तुतः इन सूक्ष्म ( ७२ प्रकार के ) धर्मों के संघात का ही परिणाम है । धर्म का यह स्वभाव ही है कि वे कारण से उत्पन्न होते हैं ( हेतु प्रभव ) और अपने विनाशकी ओर स्वतः प्रवृत्त होते हैं ( निरोध ) ।

( ७ ) अविद्या तथा मला परस्पर विरोधी धर्म हैं । अविद्या के

कारण जगत् का यह प्रवाह पूरे धोर से चकता रहता है और प्रज्ञाधर्म के अद्वय होने से इस प्रवाह में हास उत्पन्न होता है, जो धीरे धीरे शान्ति के रूप में परिणत होता है। अधिष्ठा के समय धर्मों का सन्तान प्रयोजन-साधारण व्यक्ति-को उत्पन्न करता है। प्रज्ञा के समय अर्हत् (सन्त-धर्म) को। इस प्रपञ्च का पूर्ण निरोध बुद्ध की अवस्था का सूचक है।

(८) इसविध धर्मों को हम चार भागों में बाँट सकते हैं—  
चञ्चलावस्था (दुःख), चञ्चलावस्था का कारण (समुदय), परम शान्ति की दशा (निरोध), शान्ति का उपाय (मार्ग)।

(९) इस जगत् की प्रक्रिया का चरम अवसान 'निरोध' में है जो निर्विकार शान्ति की दशा है। इस समय 'संसार' का नाश हो जाता है (असंस्कृत—निर्वाण) इन माध्यमों को सूत्ररूप से इस प्रकार बतल सकते हैं १—धर्मता = नैराश्रय = शून्यत्व = संस्कृतत्व = प्रतीत्यसमुत्पन्नत्व = साध्य-अनासक्तत्व = संक्लेश-अवदानत्व = दुःख-निरोध = संसार = निर्वाण।

### धर्मों का वर्गीकरण

इन धर्मों के अस्तित्व में वैभाषिकों को विश्वास है। इसीलिए उनकी 'सर्वोक्तिवादों' संज्ञा सार्थक है। वैभाषिकों के अनुसार यह नाना-त्मक जगत् वस्तुतः सत्य है। इसकी स्वतन्त्र सत्ता का अनुभव हमें अपने प्रत्यक्ष ज्ञान के द्वारा प्रविशेष में होता है। चक्षु इन्द्रिय के द्वारा हम वस्ते को देखते हैं, देखने से जानते हैं कि यह जड़ा है। पास जाने पर हम उसे वस्ते के काम में लाते हैं। यह पानी खाने के काम में प्याता है आदि भावि। अतः 'अर्थक्रियाकारिता' होने के कारण से यह घट वषाद्यै

है और इस अर्थार्थता का ज्ञान हमें इन्द्रियों के द्वारा प्रत्यक्षरूप से होता है। अतः जगत् की स्वतन्त्र सत्ता प्रत्यक्ष गम्य है, यह वैभाषिकों का मुख्य माननीय तथ्य है। यह जगत् भी दो प्रकार का है—बाह्य ( घट आदि ) आन्ध्रन्तर ( दुःख, सुख आदि ) ; भूत तथा चित्त । इन दोनों प्रकार के जगत् की सत्ता स्वतन्त्र अर्थात् परस्पर-निरपेक्ष है ।

जगत् के मूलभूत वस्तुओं ( धर्म ) का विभाग वैभाषिकों ने दो प्रकार से किया है—विषयीगत तथा विषयगत । विषयीगत विभाजन विषयीगत समय की अपेक्षा से दोनों में प्राचीन है तथा अपेक्षाकृत वर्गीकरण सरल सीधा भी है । स्थानिवादियों को भी यह भाग्य है । बुद्ध ने स्वयं इस विभाजन को अपने उपदेशों में अंगीकृत किया है<sup>१</sup> जिससे इसकी प्राचीनता निःसन्दिग्ध है । विषयीगत विभाजन तीन प्रकारों से होता है :—

( १ ) पञ्च स्कन्ध ; ( २ ) द्वादश आयतन ; ( ३ ) अष्टादश धातु ।

( १ ) पञ्चस्कन्ध—स्थूल रूप से यह जगत् 'नामरूपात्मक' है । यह शब्द प्राचीन उपनिषदों से लिया गया है, परन्तु बुद्ध ने इसके अर्थ को किञ्चित् परिवर्तित कर दिया है । 'रूप' जगत् के समस्त भूतों का सामान्य अधिवचन है । 'नाम', मन तथा मानसिक प्रवृत्तियों की साधारण संज्ञा है जिन्हें वेदना, संज्ञा, संस्कार तथा विज्ञानरूप से विभक्त करने पर हम चार स्कन्धों के रूप में पाते हैं । इस प्रकार नामरूप ही का विस्तृत विभाजन 'पञ्चस्कन्ध' है ।

( २ ) द्वादश आयतन—वस्तुओं का यह विभाजन पहले की अपेक्षा कुछ विस्तृत है । 'आयतन' का व्युत्पत्तिवद्ध्य अर्थ है प्रवेशमार्ग, घुसने का द्वार ( ज्ञानं प्रवेशं तनोतीति आयतनम् ) । वस्तु का ज्ञान अथवा ही उत्पन्न नहीं हो सकता । उसे अन्य वस्तुओं की सहकारिता

१ इष्टव्य महाजिदान सुत्त ( दी० नि० २।१५ ), संयुक्तनिकाय ३६



अपेक्षित है। इन्द्रियों की सहायता के बिना विषय का ज्ञान उदय नहीं हो सकता। अतः ज्ञानोत्पत्ति के द्वार भूत होने के कारण इन्द्रिय तथा सत्त्वबल विषय को 'आयतन' शब्द के द्वारा अभिव्यक्त किया गया है। इन्द्रियाँ संख्या में ६ हैं तथा उनके विषय भी ६ हैं। इस प्रकार आयतनों की संख्या १२ है :—

## अध्यात्म-आयतन

( भीतरी द्वार या इन्द्रियाँ )

( १ ) चक्षुरिन्द्रिय-आयतन

( २ ) श्रोत्र इन्द्रिय "

( ३ ) घ्राण "

( ४ ) जिह्वा "

( ५ ) स्पर्श इन्द्रिय

( कायेन्द्रिय आयतन )

( ६ ) बुद्धि इन्द्रिय

( मन इन्द्रिय-आयतन )

## बाह्य-आयतन

( बाहरी द्वार या विषय )

( ७ ) रूप-आयतन ( स्वरूप तथा वर्ण )

( ८ ) सन्ध "

( ९ ) गन्ध "

( १० ) रस "

( ११ ) स्पर्श "

( १२ ) बाह्येन्द्रिय से अभ्यगा

विषय ( धर्मायतन या धर्माः )

सर्वास्तिवादियों का कथन है कि उनके सिद्धान्त को भगवान् सहायत ने स्वयं प्रतिपादित किया। अपने उपदेश के समय उन्होंने स्वयं कहा कि समस्त वस्तुएँ विद्यमान हैं। जब उनसे अभ्यग्न के साथ पूछा गया कि कौन सी वस्तुएँ? तब उन्होंने कहा—यही द्वादश आयतन। यह सर्वदा विद्यमान रहता है और इसे छोड़कर अन्य वस्तुएँ विद्यमान नहीं रहतीं। इस कथन का अर्थ यह है कि वस्तु की सत्ता के लिए यह आवश्यक है कि या तो वह पृथक् इन्द्रिय हो या पृथक् इन्द्रियभ्यग्न विषय हो। यदि वह इन दोनों में से एक भी नहीं है, तो उसकी सत्ता मान्य नहीं—जिस प्रकार आत्मा की सत्ता, जो न तो इन्द्रिय है और न इन्द्रियों के द्वारा अभ्यग्न विषय ही है। इस धर्मायतन में पहले के ११ आयतन ११ धर्मों

के प्रतिनिधि हैं। अन्तिस आयतन में शेष ६४ धर्मों का अन्तर्भाव होता है। इसीलिपु इसे चर्मायतन या 'धर्माः' के नाम से पुकारते हैं।

( ३ ) अष्टादश धातु—धर्मों का धातुओं के रूप में यह विभाजन एक नवीन दृष्टिकोण से किया गया है। 'धातु' शब्द वैषकशास्त्र से लिया गया है। वैषकशास्त्र के अनुसार इस शरीर में अनेक 'धातुओं' का सन्निवेश है, इसी प्रकार बुद्धधर्म इस जगत् में अनेक धातुओं की सत्ता मानता है। अथवा 'धातु' शब्द अन्तिम पदार्थों के लिए व्यवहृत होता है। जिस प्रकार ज्ञान से 'धातु' बाहर निकाले जाते हैं, उसी प्रकार सम्प्रानमृत धातु के भिन्न-भिन्न अवयवों या उपकरणों को 'धातु' कहते हैं। जिन शक्तियों के एकीकरण से धरनाओं का एक प्रवाह ( सन्तान ) निष्पन्न होता है उनकी संज्ञा 'धातु' है। धातुओं की संख्या अठारह है जिनमें ६ इन्द्रियों, ६ विषयों तथा ६ विज्ञानों का ग्रहण किया जाता है। इन्द्रिय तथा विषय तो वे ही हैं जिनका धर्मेन 'आयतन' रूप से किया गया है। इन्द्रिय को विषय के साथ सम्पर्क में आने पर एक प्रकार का विशिष्ट ज्ञान ( विज्ञान ) उत्पन्न होता है जो इन्द्रिय-विषयों की संख्या के अनुसार ६ प्रकार का होता है। इस प्रकार अष्टादश धातु में १२ आयतनों का समावेश होता है, साथ ही साथ इन ६ विज्ञानों का भी योग होता है :—

६ इन्द्रियाँ	६ विषय
( १ ) चक्षुर्धातु	( ७ ) रूपधातु
( २ ) श्रोत्रधातु	( ८ ) गन्धधातु
( ३ ) घ्राणधातु	( ९ ) रसधातु
( ४ ) जिह्वाधातु	( १० ) रसधातु
( ५ ) कायधातु	( ११ ) स्पर्शधातु
( ६ ) मनोधातु	( १२ ) धर्मधातु

## ६ विज्ञान

- ( १३ ) आद्युप ज्ञान ( चक्षु-विज्ञान धातु )  
 ( १४ ) श्रावण ज्ञान ( श्रोत्र-विज्ञान धातु )  
 ( १५ ) ग्राण्यज्ञ ज्ञान ( ग्राण्य-विज्ञान धातु )  
 ( १६ ) रासन ज्ञान ( जिह्वा-विज्ञान धातु )  
 ( १७ ) स्पर्शज्ञ ज्ञान ( काय-विज्ञान धातु )  
 ( १८ ) आनन्तर वस्तुओं का ज्ञान ( मनोविज्ञान धातु )

इन धातुओं में १० धातु ( १-५, ७-११ ) प्रत्येक केवल एक ही धर्म को धारण करते हैं। धर्मधातु ( नं० १२ ) में १४ धर्मों का अन्तर्भाव है ( ४९ चैत, १४ चित्तविप्रयुक्त, ३ अक्षरस्कृत तथा १ अविज्ञप्ति ) चित्त वस्तुतः एक ही धर्म है, परन्तु इस विभाजन में यह सात रूप धारण करता है क्योंकि वह व्यक्तित्व के स्वरूप-साधन में इन्द्रिय रूप ( मनोधातु ) से एक प्रकार तथा विज्ञानरूप से ६ प्रकार का होता है। विज्ञान वस्तुतः अमिश्र एक रूप होने पर भी अपने उद्भवको लक्ष्य कर पार्यव्य के लिए ६ प्रकार का ऊपर निर्दिष्ट किया गया है।

## त्रैधातुक जगत् का परस्पर भेद

बुद्धधर्म में इस विश्व को तीन लोकों में विभक्त करते हैं। इसके लिए भी 'धातु' शब्द प्रयुक्त होता है, परन्तु ऊपर के विभाजन में 'धातु' शब्द मिथार्थक है, इसे कभी न भूलना चाहिए। जगत् दो प्रकार के होते हैं—( १ ) भौतिक ( रूप धातु ) और ( २ ) अभौतिक ( अरूप धातु )। भौतिकलोक दो प्रकार का होता है—वासना या कामना से युक्त लोक = काम धातु और कामनाहीन, विशुद्धभूत-निर्मित जगत् ( निष्काम ) रूप धातु। 'कायधातु' में जो जीव निवास करते हैं उनमें ये प्रकारही धातु विद्यमान रहते हैं। 'रूपधातु' में जीव केवल बौद्ध धातुओं से ही युक्त रहता है। उसमें शब्ध धातु ( संख्या १ ) तथा

रस धातु ( संख्या १० ), घ्राणविज्ञान धातु ( संख्या १५ ) तथा जिह्वा-  
विज्ञान धातु ( संख्या १६ ) का अभाव रहता है । तात्पर्य है कि रूपधातु  
के जीवों में घ्राण तथा जिह्वा इन्द्रियों की सत्ता तो विद्यमान है, परन्तु  
वहाँ न तो गन्ध की सत्ता है, न रस की । अतएव सज्जन्म विज्ञानों का  
भी सुसरी अभाव है । 'अरूपधातु' भूत निर्मित नहीं है । वहाँ उपर्युक्त  
अष्टादश धातुओं में केवल मनोधातु ( संख्या ६ ), धर्मधातु ( सं० १२ )  
तथा मनोविज्ञान धातु ( सं० १८ ) की ही एकमात्र सत्ता है । इन  
विभिन्न लोकों के निवासियों की विशेषता जानने के लिए इन विज्ञान-  
धातुओं का परिचय आवश्यक है ।

### (ख) विषयगत वर्गीकरण

अब धर्मों का विषयगत विभाजन आरम्भ किया जाता है । सर्वोक्ति-  
पादियों ने धर्मों की संख्या ७५ मानी है । उनके पहले स्वविरवादियों ने  
१७० मानी थी तथा उनके अनन्तर होनेवाले योगाचार ने पूरी एक सौ  
मानी है । इन तीनों सम्प्रदायों के अनुसार धर्मों के प्रथमतः दो बड़े  
विभाग हैं—संस्कृत और असंस्कृत धर्म । 'संस्कृत' शब्द का प्रयोग  
यहाँ प्रचक्षित रूप में न होकर विशिष्ट अर्थ में किया गया है । 'संस्कृत'  
का व्युत्पत्तिकर्म्य अर्थ है सम् = सम्भूय, अभ्योभ्यमपेक्ष कृताः कनिता  
इति संस्कृताः, अर्थात् आपस में मिलकर, एक दूसरे की सहायता से  
उत्पन्न होनेवाले, धर्म । संस्कृतधर्म हेतुप्रत्यय से उत्पन्न होते हैं । अतएव  
वे अस्थायी, अस्थिर, गतिशील तथा जालब ( रागादि मलों ) से संयुक्त  
होते हैं । इनके विपरीत धर्मों को 'असंस्कृत' कहते हैं जो हेतुप्रत्यय से

---

१ पाली अमिषर्ग के अनुसार धर्मों की संख्या ७२ ही ठहरती  
है । चित्त—१, चेतसिक—२२, रूप—१८ तथा असंस्कृत—१ = पूरी  
संख्या ७२ । चीनी पुस्तकों के अनुसार ऊपर की संख्या दी गई है ।

कल्पक नहीं होते, अतएव स्थायी, निष्प, गतिहीन तथा अनास्तव होते हैं।

बुद्धधर्म आरम्भिक काल में धर्मों का वर्गीकरण उतनी वैज्ञानिक रीति से नहीं किया गया था। इस वर्गीकरण में शिथिलता लक्षित होती है, परन्तु पिछले दार्शनिकों ने उसे खूब युक्तियुक्त बनाकर उसकी संख्या निश्चित कर दी है। 'असंस्कृत' धर्म का अचान्तर भेद तहाँ है<sup>२</sup>, परन्तु संस्कृत धर्मों के चार अचान्तर भेद वैसायिकों ने किये हैं—( १ ) रूप, ( २ ) चित्त, ( ३ ) चैतसिक तथा ( ४ ) चित्तविप्रयुक्त। ये चारों भेद योगाचार को सम्मत हैं, परन्तु स्थविरवादियों को अन्तिम प्रभेद मान्य नहीं है।

( क ) स्थविरवादियों के मत में रूप अष्टादश प्रकार का, चित्त नवाशी भेद, चैतसिक बावन भेद का है। इन तीनों के अतिरिक्त निर्माण की कल्पना है जो असंस्कृतधर्म का प्रतीक है। 'चित्तविप्रयुक्त' नामक चतुर्थ भेद की कल्पना नहीं है।

( ख ) सर्वोक्तिवादियों का वर्गीकरण अभिधर्मकोश के ऊपर अवलम्बित है। धर्मों की संख्या इस मत में पचहत्तर नियत कर दी है—असंस्कृत धर्म तीन प्रकार, रूप इग्वारह, चित्त एक, चैतसिक त्रियासीस, चित्तविप्रयुक्त चौदह है।

( ग ) विज्ञानवादियों का वर्गीकरण 'विश्वसिद्धतासिद्धि' के अनुसार है। धर्मों की संख्या पूरी एक सौ है जिनमें असंस्कृतधर्म की संख्या है छ, रूप इग्वारह, चित्त भाठ, चैतसिक इक्कावन, चित्त-विप्रयुक्त चौबीस है।

१ संस्कृतं क्षणिकं यतः।

—अभि० को० ४।२

२ द्रष्टव्य—अभि० को० प्रथम कोषस्थान, ४।७

## तुलनात्मक वर्गीकरण

	धर्म	स्थविरवाद	सर्वास्तिवाद	योगाचार
	असंस्कृत	१	३	६
रूप १	२८	११	११	११
चित् २	८६	१	१	८
चैतन्यिक	७२	४६	४६	४१
चित्तविप्रयुक्त	X	१४	१४	२४
कुल योग	१७०	७५	७५	१००

इस परिच्छेद में हम सर्वास्तिवादियों के मतानुसार ७२ धर्मों का संक्षिप्त विवरण प्रस्तुत कर रहे हैं। तुलना के लिए स्थविरवादियों तथा विशिष्टवादियों के मतों का भी बराबरेक स्थान स्थान पर विभिन्नता दिखाने के लिए किया जायगा।

## १—रूप

रूप सर्वास्तिवादी मत में ११ प्रकार का होता है :—

- ( १ ) अक्षुरिन्द्रिय, ( २ ) श्रोत्र इन्द्रिय, ( ३ ) ग्राह्य इन्द्रिय, ( ४ ) जिह्वा इन्द्रिय, ( ५ ) काय इन्द्रिय, ( ६ ) रूप, ( ७ ) शब्द, ( ८ ) गन्ध, ( ९ ) रस, ( १० ) स्पर्श इन्द्रिय, ( ११ ) अविज्ञप्ति।

रूप का अर्थ साधारण भाषा में 'भूत' है। रूप की व्युत्पत्ति है—  
रूप्यते इति रूपम्—वह धर्म जो रूप धारण करे। रूप का लक्षण है स्पर्शविषय। 'प्रतिष' का अर्थ है रोकना। बौद्धधर्म के अनुसार रूपधर्म

१ रूप १८ ही हैं। शेष की सत्ता औपाधिक है, अतः उनकी गणना यहाँ नहीं होती।

२ उपाधिभेद से चित्त की गणना ८६ अथवा १२१ है। किन्तु अर्थार्थ में चित्त १ ही है। अतः अविधर्म में केवल ७२ ही पदार्थ हैं।

एक समय में जिस स्थान को ग्रहण करता है, वही स्थान दूसरे के द्वारा ग्रहण नहीं किया जा सकता। रूपधर्म के ऊपरिनिर्दिष्ट विभाजन पर दृष्टि डालते ही स्पष्ट है कि इसमें दो प्रकार के पदार्थ गृहीत हैं— एक बाह्य-इन्द्रिय तथा दूसरे उनके ग्राह्य-विषय। इनके अतिरिक्त 'अविज्ञप्ति' नामक विशिष्टधर्म की भी गणना है।

सर्वास्तिवाद यथार्थवादी दर्शन है अर्थात् हमारी इन्द्रियों के द्वारा बाह्य अणु का जो स्वरूप प्रतीत होता है उसे वह सत्य तथा यथार्थ मानता है। वह परमाणुओं की सत्ता मानता है। विषय ही इन्द्रिय परमाणुओं के पुञ्जरूप नहीं हैं, प्रत्युत इन्द्रियाँ भी परमाणुजन्य हैं। जिसे हम साधारणतया 'नेत्र' के नाम से पुकारते हैं, वह वस्तुतः चक्षुरिन्द्रिय नहीं है। चक्षुः वस्तुतः अतीन्द्रिय पदार्थ है जिसकी सत्ता इस भौतिक नेत्र में विद्यमान है। नेत्र अनेक परमाणुओं का पुञ्ज है। इसमें चारों महाभूतों (पृथ्वी, जल, तेज तथा वायु) के तथा चार इन्द्रियग्राह्य विषयों के (शब्द को साधारणतया उपेक्षा की जाती है) परमाणु तो विद्यमान ही हैं। साथ ही साथ उसमें कायेन्द्रिय के तथा चक्षुरिन्द्रिय के भी परमाणुओं का अस्तित्व है। इस प्रकार नेत्र परमाणुओं का संघात है। वसुबन्धु ने चक्षुरिन्द्रिय की स्थिति का विश्लेषण एक सुन्दर दृष्टान्त के सहारे किया है। जिस प्रकार आटे का चूर्ण पानी की सतह से ऊपर तैरता रहता है उसी प्रकार चक्षुरिन्द्रिय के सूक्ष्म परमाणु नेत्र की कनौनिका (पुतली) के ऊपर फैले रहते हैं। बुद्धघोष ने भी इसी प्रकार अपना मत अभिव्यक्त किया है। श्रोत्रेन्द्रिय के विषय में वसुबन्धु का कथन है कि जैसे किसी वृक्ष की छाज उतार की साथ ही वह अपने आप सिकुच जाती है, इसी प्रकार वह परमाणु जिससे श्रोत्र इन्द्रिय बनी है निरन्तर सिकुच जाती है। प्राण इन्द्रिय के परमाणु नधुनों के भीतर रहते हैं। रस इन्द्रिय के परमाणु जिह्वा के ऊपर रहते हैं और आकार में अर्धचन्द्र के ढंग के होते हैं। काय

( स्पर्श ) इन्द्रिय के परमाणु समस्त शरीर पर फैले हुए रहते हैं । शरीर में जितने परमाणु होते हैं उतनी ही काय-इन्द्रिय के परमाणुओं की संख्या रहती है । शरीर के प्रत्येक परमाणु के साथ-साथ स्पर्श इन्द्रिय का कम से कम एक परमाणु अवश्य विद्यमान रहता है । यमुक्यु का कहना है कि इन काय-परमाणुओं का आकार क्षिप्त और पुरुषों के लिए एक ही समान नहीं रहता । इन्द्रिय के परमाणुओं की इतनी सूक्ष्म विवेचना बौद्ध आचार्यों की अपनी विशेषता है ।

बौद्ध पञ्चिगतों ने चक्षु तथा श्रोत्र को अन्य इन्द्रियों से ग्रहण शक्ति की दृष्टि से पृथक् स्थान दिया है । ये दोनों इन्द्रियाँ अपने विषयों को दूर से ही ग्रहण कर सकती हैं । इन दोनों में तेज इन्द्रिय चक्षु है जो दूर से ही वर्ण को देख लेती है और श्रुत चक्षु विज्ञान को संपन्न कर देती है । चक्षु से कुछ न्यून अवस्था इन्द्रिय का स्थान है । प्राण, जिह्वा और काय इन्द्रियाँ पास से ही विषयों को ग्रहण करती हैं । इन इन्द्रियों की एक विशेषता है कि ये अपने विषयों को उसी मात्रा में ग्रहण करती हैं जिनके परमाणु उनके परमाणु के बराबर हों । अगर विषय के परमाणु अधिक हों, तो पहले जग में ये इन्द्रियाँ उस विषय के इतने ही भागको ग्रहण करेंगी और दूसरे जग में शेष भाग को ग्रहण करेंगी । परन्तु इन दोनों जगों में इतना कम अन्तर होता है कि साधारण प्रतीति यही होती है कि एक ही जग में पूरे वस्तु का ग्रहण किया गया है । चक्षु और श्रोत्र इन्द्रियों के लिए विषय की परिमित मात्रा का होना आवश्यक नहीं है । ये एक ही जग में विशाल तथा छद्म दोनों प्रकार के वस्तुओं को ग्रहण कर लेती हैं । यौज

१ अप्राप्तार्थान्वद्धिमतः श्रोत्राणि तथामन्यथा ।

२ प्राप्तादिभिस्त्रिभिस्तुल्यविषयग्रहणं मतम् ।

—अभि० को० ११४३



बड़े से बड़े पर्वत को तथा सूक्ष्म से सूक्ष्म बाज के अग्रभाग को एक ही चण में देख सकती है तथा कान सूक्ष्म शब्द ( जैसे मध्वरों की मगमगाहट ) तथा स्थूल शब्द ( जैसे मेघ के गर्जन ) को एक ही चण में सुन सकता है । सर्वोत्तिथिादियों का यह विवेचन हमारे लिए बड़े महत्व का है १ ।

## ६—रूप विषय

इन्द्रियों के विषयों का विशेष विवरण अभिघर्मकोष के प्रथम परिच्छेद में किया गया है । चक्षु का विषय 'रूप' है जो प्रधानतया दो प्रकार का होता है—वर्ण ( रंग ) तथा संस्थान ( आकृति ) । संस्थान आठ प्रकार का होता है—दीर्घ, ह्रस्व, वर्तुल ( गोला ), परिमण्डल ( सूक्ष्म-शोक ) उन्नत, अवतल, शत ( सम आकार ), विरगल ( विषम आकार ) । वर्ण बारह प्रकार का होता है जिनमें नील, पीत, कोहिल, अवदात ( शुभ्र ) चार प्रधान वर्ण हैं तथा मेघ ( मेघ का रंग ), धूम, रज, महिका ( पृथ्वी या जल से निकलनेवाले नीहार का रंग ), छाया, आलस्य ( सूर्य की चमक ), आलोक ( चन्द्रमा का शीत प्रकाश ), अन्धकार—अप्रचाल रंग हैं ।

( ७ ) शब्द आठ प्रकार का होता है २ । ( १ ) उपात्त महाभूत-हेतुक = ज्ञानशक्ति रखनेवाले प्राणियों के द्वारा उत्पन्न । ( २ ) अनुपात्त-महाभूतहेतुक = ज्ञानशक्ति से हीन अचेतन पदार्थों के द्वारा उत्पन्न । ( ३ ) सत्त्वाख्य = प्राणिवजस्य वर्णात्मक शब्द, ( ४ ) असरवाख्य = वायु-वन्तपति के समानात्मक अन्धकारात्मक शब्द । प्रत्येक मनोश और अमनोश भेद से आठ प्रकार का है ।

( ८ ) गन्ध के चार प्रकार हैं—( १ ) सुगन्ध, ( २ ) दुर्गन्ध,

१ यह विवेचन अभिघर्म-कोषभाष्य के आचार पर है । द्रष्टव्य Macgovern-Manual of Buddhist Philosophy पृ० ११३-११२

२ अभिघर्मकोष १६, २०

( ६ ) अरुण, ( ७ ) अशुक्ल । समगन्ध और विषमगन्ध—ये दो प्रकार अन्ध्रा उपलब्ध होते हैं जिनमें समगन्ध शरीर का पोषक होता है और विषमगन्ध शरीर का पोषक नहीं होता ।

( ८ ) रस के ६ प्रकार हैं—( १ ) मधुर, ( २ ) अम्ल, ( ३ ) खट, ( ४ ) कटु, ( ५ ) कषाय, ( ६ ) तिक्त ।

( १० ) स्पर्श = स्पर्श । काय इन्द्रिय से स्पर्श की प्रतीति होती है । यह ११ का प्रकार है—पृथ्वी, अप्, तेज, वायु—इन चार महाभूतों के स्पर्श तथा ७ भौतिक स्पर्श—रजस्व ( चिकना ), कर्कश ( खुरखुरा ), कण्ट ( इलका ), गुरु ( भारी ), शीत, शुमुद्धा ( भूष ) तथा विपासा ( प्यास ) । यह आश्चर्य की बात है कि शीत, मूल, प्यास की गणना स्पर्श के अन्तर्गत है । परन्तु यह समझना चाहिये कि ये गत प्राणियों के के शय भावों के हैं जो तीन प्रकार के स्पर्श के परिणामों से उत्पन्न होते हैं ।

( ११ ) अविज्ञप्ति—कर्म का यह एक विशिष्ट प्रकार है । कर्म दो प्रकार का होता है—( १ ) चेतना तथा ( २ ) चेतनाजन्य । चेतना का अर्थ मानस कर्म है तथा 'चेतना जन्य' से अभिप्राय कायिक तथा वाचिक कर्म से है । चेतनाजन्य कर्म के दो प्रकार और हैं—विज्ञप्ति तथा अविज्ञप्ति ।

'विज्ञप्ति' का अर्थ है—प्रकट कर्म तथा अविज्ञप्ति का अर्थ अप्रकट, अभिहित कर्म । कर्म का फल अवश्य होता है, कुछ कर्मों का फल अभिहित, प्रकट रहता है, परन्तु कुछ कर्मों का फल सदाः अभिहित नहीं होता, प्रत्युत वह कालान्तर में फल देता है । इन्हीं दूसरे प्रकार के कर्मों की संज्ञा 'अविज्ञप्ति' है । यह प्रत्युतः कर्म न होकर कर्म का फल

१ चेतना मानस कर्म तज्जे वाक्फायाकर्मणी । --सं० पृ० ४११

२ द्रष्टव्य—अभिधर्मकोष का चतुर्थ कोशस्थान ।

है, भौतिक न होकर नैतिक है। अदाहरण के लिए, यदि कोई व्यक्ति किसी व्रत का अनुष्ठान करता है तो यह 'विशसि कर्म' हुआ परन्तु इसके अनुष्ठान से उसका विज्ञान गूढरूप से शोभन बन जाता है। यह हुआ अविशसि कर्म। इस प्रकार 'अविशसि' वैशेषिकों के 'अदृष्ट' तथा मीमांसकों के 'अपूर्व' का बौद्ध प्रतिनिधि है। वैशेषिकों के मत में कुछ घटनाएँ ऐसी होती हैं जिनके कारण को हम भली भाँति नहीं जानते। इसके लिए 'अदृष्ट' कारण रहता है।

मीमांसक लोग 'अपूर्व' नामक नवीन पदार्थ की उत्पत्ति मानते हैं। सत्यः सम्पादित धर्मेक यत्तु याग आज ही फल उत्पन्न नहीं करता, प्रत्युत यह 'अपूर्व' उत्पन्न करता है जो कालान्तर में उस कर्म के फल के प्रति कारण बनता है। 'अविशसि' की कल्पना 'अपूर्व' से सर्वथा साम्य रखती है। अविशसि को रूप का प्रकार मानना संयुक्तिक है। जिस प्रकार क्षया पदार्थ के पीछे पीछे सदा चञ्चली है, उसी प्रकार अविशसि भी भौतिक कर्म का अनुसरण सर्वदा करती है। अतः वह रूप ही (भूत) है। इस तथ्य की सूचना वसुबन्धु ने 'अविशसि' के स्वरूप बतलाते समय स्पष्टरूप से दी है—

विशिप्ताचित्तकस्यापि, योऽनुबन्धः शुभाशुभः।

महामूर्तान्युपादाय सा ह्यविशप्तिरुच्यते१॥

तुलना—योगाचार मत में रूपधर्म ११ ही माने जाते हैं, परन्तु स्थविरवादियों की कल्पना से उनकी संख्या २२ है; जिनमें ४ महामूर्तों, २ इन्द्रियों तथा २ विषयों के अतिरिक्त भोजन, आकाश, चेष्टा, कथन, जन्म, स्थिति, दास स्त्रिय आदि की गणना है। इस वर्गीकरण में नियमबद्धता नहीं है। इसीलिए सर्वशिववादियों ने कुछ धर्मों को चित्तविप्रयुक्त धर्मों के अन्तर्गत रखकर अन्य धर्मों की गणना में उपेक्षा की है।

१ अभिधर्मकोष ११११। अविशप्ति के भेद के लिए द्रष्टव्य—

अभि० कोष ३/१३-२५।

## २—चित्त

चिह्नके किसी प्रकारके भीतों के अनारम्भवात् की पर्याप्त समीक्षा की गई है। बौद्ध ग्रन्थ इस तत्त्व के वर्णन करने में कभी नहीं आन्त होते कि इस जगत् में आत्मा नामक स्थायी नित्य पदार्थ नहीं है, वस्तुओं का प्रत्येक कोई स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है, वह केवल हेतु और प्रत्यक्ष के परस्पर मिश्रण से उत्पन्न होता है। साधारण रूप से जिसे हम 'जीव' कहते हैं, बौद्ध लोग उसी के लिए 'चित्त' शब्द का प्रयोग करते हैं। चित्त की सत्ता तभी तक है जब तक इन्द्रिय तथा माया विषयों के परस्पर घात-प्रतिघात का अस्तित्व है। क्योंकि इन्द्रियों तथा विषयों के परस्पर घात-प्रतिघात का अन्त हो जाता है, क्योंकि 'चित्त' की भी समाप्ति हो जाती है। यह कल्पना केवल स्थविरवादियों तथा सर्वास्तिवादियों को ही मान्य नहीं है, अपितु योगाचार मत में भी चित्त नित्य, स्थायी, स्वतन्त्र पदार्थ-विशेष नहीं है। इस मत में चित्त ही निःसन्दिग्ध एकमात्र परम तत्त्व है, परन्तु इतने पर भी इसकी स्वतन्त्र सत्ता नहीं रहती। प्रत्येक चित्त प्रतिक्षण सर्वदा परिवर्तित होता रहता है और कार्य-कारण के नियमानुसार कभीन रूप धारण करता रहता है।

बौद्ध दर्शन में चित्त, मन तथा विज्ञान समानार्थक माने जाते हैं। इस त्रिविध नामकरण के लिए कारण भी हैं। 'मनस्' की व्युत्पत्ति बौद्ध ग्रन्थों में 'मा' धातु से मत्कार्त्त आती है। 'मा' का अर्थ है मापना, जोखना, किसी वस्तु के विषय में विचार करना। अतः जब हमें चित्त के निर्णयात्मक प्रवृत्ति रखने वाले अंश पर प्रधानता देनी रहती है, तब हम 'मन' का प्रयोग करते हैं। 'विज्ञान' इन दोनों की अपेक्षा पुराना शब्द है, क्योंकि प्राचीन पाकी 'सुत्तों' में दोनों शब्दों की अपेक्षा 'विज्ञान' का बहुततर प्रयोग मिलता है। चित्त वस्तुओं के प्रवृत्ति में जब प्रवृत्त होता है, तब उसकी संज्ञा 'विज्ञान' है (विशेषण शायते अनेनेति विज्ञानम्)।

चित्त का अर्थ है—किसी वस्तु का सामान्य ज्ञान, आलोचनमात्र, या निर्विकल्पक ज्ञान। चित्त वस्तुतः एक ही धर्म है, परन्तु आलम्बनों की भिन्नता के कारण यह निम्नलिखित ७ प्रकार का होता है—

( १ ) मनस्—यह इन्द्रिय के रूप में विज्ञान का अस्तित्व। मन के द्वारा हम बाह्य इन्द्रियों से अगोचर पदार्थों को या अमूर्त पदार्थों को ग्रहण करते हैं। मनोविज्ञान के उदय होने से पूर्व जन्म का यह प्रतीक है।

( २ ) चक्षुर्विज्ञान—वही आलोचन ज्ञान जब यह चक्षुरिन्द्रिय के द्वारा सम्बद्ध होता है।

( ३ ) श्रोत्रविज्ञान

( ४ ) घ्राण विज्ञान

( ५ ) जिह्वा-विज्ञान

( ६ ) काय विज्ञान

वही आलोचन ज्ञान जब श्रोत्रादि इन्द्रियों से सम्बद्ध होता है, तब इसकी ये विभिन्न संज्ञायें होती हैं।

( ७ ) मनोविज्ञान—विना इन्द्रियों की सहायता से ही जब अमूर्त पदार्थों का आलोचन ज्ञान होता है, तब इसकी संज्ञा 'मनोविज्ञान' होती है।

### ( ३ ) चैतन्यधर्म

चित्त से घनिष्टरूप से सम्बन्ध रखने के कारण इन्हें 'चित्तसंप्रयुक्त धर्म' भी कहते हैं। इनकी संख्या ४६ है जो नीचे के ६ प्रकारों में विभक्त किये जाते हैं—

क—१० चित्तमहामूढिक धर्म।

ख—१० कुशलमहामूढिक धर्म।

ग—६ क्लेशमहामूढिक धर्म।

घ—२ अकुशलमहामूढिकधर्म।

ङ—१० उपक्लेशमूढिक धर्म।

च—८ अनियमितभूमिक धर्म ।

४१

इन धर्मों पर विचार करने से प्रतीत होगा कि कुछ मानसिक व्यापार शोभन कर्मों के अनुष्ठान से सम्बन्ध रखते हैं, कतिपय अशोभन कर्मों के और कतिपय अनुभवविध कर्मों के अनुष्ठान से ।

क—चित्तमहाभूमिमधर्म—साधारण मानसिक धर्म हैं जो विज्ञान के प्रतिष्ठण में विद्यमान रहते हैं । ये धर्म सत्त्वा में द्वा हैं :—

१ वेदना—अनुभूति ( सुख, दुःख, न सुख न दुःख ) ।

२ संज्ञा—ज्ञान ।

३ चेतना—प्रयत्न ( चित्तप्रत्यन्दः ) ।

४ छन्द—अभीष्ट वस्तु की अभिलाषा (अभिप्रेते वस्तुवि अभिलाषः) ।

५ स्पर्श—विषय तथा इन्द्रियों का प्रथम सम्बन्ध ।

६ प्रज्ञा—मति, विवेक जिसके द्वारा संकीर्ण धर्मों का पूरा पूरा पृथक्करण होता है ( येन संकीर्णो ह्यव धर्माः पुष्पाणीव प्रविश्यन्ते ) ।

७ स्मृति—स्मरण ( चेतसोऽप्रमोषः ) ।

८ मनसिकार—अवधारण ।

९ अधिमोक्ष—वस्तु की धारणा (आलम्बनस्य गुणतोऽवधारणम्) ।

१० समाधि—चित्त की एकप्रता (येन चित्तं प्रबन्धेन एकत्रालम्बने वर्तते) ।

तुलना—स्थविरवादियों तथा विशानवादियों ने प्रथमतः इन धर्मों में दो प्रधान विभाग किया है—सामान्य और विशेष । स्थविरवादियों का वर्गीकरण विशेष युक्तियुक्त तथा क्रमबद्ध नहीं है, परन्तु विशानवादियों का विवेचन दोनों की अपेक्षा संयुक्तिक तथा क्रमिक है ।

१ व्याधुनिक मनोविज्ञान में प्रथम तीनों बातें Affection, Cognition तथा Volition के नाम से प्रसिद्ध हैं ।

स्थविरवादमत सम्मत—सूची—१३ धर्म ।

७ सामान्य धर्म— } स्पर्शा, वेदना, संज्ञा, चेतना, एकाग्रता,  
मनस्कार तथा जीवितेन्द्रिय (जीवनी शक्ति)  
६ विशेष धर्म— } वितर्क, विचार, अधिमोक्ष,  
वीर्य, प्रीति, छन्द,

विज्ञानवादियों का वर्गीकरण—१० धर्म

१ सामान्य धर्म—मनस्कार, स्पर्शा, वेदना, संज्ञा, चेतना ।

२ विशेष धर्म—छन्द, अधिमोक्ष, स्थिति, समाधि और मति ।

स्व—कुशलमहाभूमिक धर्म—दस शोभन नैतिक संस्कार जो भले कार्यों के अनुष्ठान के प्रतिष्ठान में विद्यमान रहते हैं—

( १ ) अहं—चित्तकी विशुद्धि ( २ ) अप्रमाद—शोभन कार्यों में आगच्छता ( कुशलानी धर्माणां प्रतिलम्बनिषेवणम् ) ( ३ ) प्रशब्धिः—चित्त की कषुद्रता ( ४ ) अपेक्षा—चित्त की समता, प्रतिकूल वस्तु से प्रभावित न होना ( चित्तस्य समता बन्धयोगात् चित्तं अनायोगं वर्तते ) ( ५ ) ही—अपने कार्यों के हेतु लज्जा ( ६ ) अपत्रपा—दूसरों के कार्यों की ओर लज्जा ( ७ ) अक्षोभ—त्यागभाव ( ८ ) अद्वेष—मैत्री ( ९ ) अहिंसा—हिंसा न पहुँचाना ( १० ) वीर्य—शुभकार्य में उत्साह ।

मुलना—विज्ञानवादियों ने इन दस धर्मों को माना है, परन्तु 'अमोह' नामक असा धर्म इसमें जोड़ दिया है । 'अभिधर्मकोष' के अनुसार यह 'अमोह' मति के ही सदृश है । अतः इसकी नयी गणना नहीं की गई है । स्थविरवादियों ने इस वर्ग में २५ धर्मों को स्वीकार किया है ।

ग—कुशलमहाभूमिक धर्म—चुरे कार्यों के विज्ञान से सम्बद्ध ६ धर्म—

१ मोह (= अविद्या)—अज्ञान, प्रज्ञा ( क. ६ ) से विपरीत धर्म, इस संसार का मूल कारण । २ प्रमाद = असत्यमानता, अप्रमाद ( क. २ ) का विपरीत धर्म । ३ कौलीष = कुशल कार्यों में अनुत्साह,

आकृत्य ४ अभाद्वय = अन्ना का अभाव ५ स्त्यान = अकर्मण्यता  
६ औदत्य = सुख तथा शीघ्र में सदा लगा रहना (चेतसोऽनुपशमः)

ये छहो धर्म निवास्य अशोभन परिणाम पैदा करते हैं, परन्तु कभी कभी अन्तिम निर्वाण उपपन्न करने के लिए ये अव्याकृत (फल में बढ़ासीर) भी रहते हैं। सत्कायदृष्टि उपपन्न करते हैं अर्थात् आत्मा की सत्ता में विश्वास उत्पन्न करते हैं। अतः क्रियते हैं।

घ—अकुशलमहाभूमिकधर्म—२

ये दोनों धर्म सदैव बुरा फल उत्पन्न करते हैं। अतः ये अकुशल हैं—

१ आहीन्य—अपने ही कुकर्मों पर सज्जना का अभाव (होयोऽभावः)

२ अनपत्रता—निन्दनीय कर्मों से भय न करना (अवघो घट्मि-  
रहिते भयावशित्वम्)।

ख—उपक्लेशभूमिकधर्म—दस परिमित रहनेवाले क्लेश उत्पादक धर्म ये हैं—

१ क्रोध—गुस्सा करना। २ म्रध—झूठ या दम्भ। ३ मात्सर्य—  
काह। ४ ईर्ष्या—घृणा। ५ प्रदास—छुरे वस्तुओं को ग्राह्य मानना  
(सावराघस्तुपरामर्शः)। ६ विद्विषा—कष्ट पहुँचाना। ७ उपनाह—  
मित्रों को तोड़ना, शत्रुता, बड़बैरभाव। ८ माया—झूठ। ९ शाल्य—  
शठता। १० मद—आत्मसम्मान से प्रसक्तता।

ये दसों धर्म विषकुल मानस हैं; ये मोह या अधिष्ठा के साथ सदा सम्बन्ध रखते हैं। अतः ये ज्ञान के द्वारा दबाये जा सकते (दृष्टिदेय) हैं, सम्भाष के द्वारा नहीं (भावनाहेय नहीं हैं)। अतः इनका प्रभाव व्यापक नहीं माना जाता—परीतभूमिक अर्थात् क्षुद्र भूमि बाँके माने जाते हैं।

घ—अनियतभूमिकधर्म—ये धर्म पूर्व धर्मों से भिन्न हैं। इनकी घटना की भूमि निश्चित नहीं है—

३ कौकृत्य—खेद, परचाचाप। २ मिद (मिद्रा) = विस्मृति परक-



चिन्ता । ६ वितर्क—कल्पना परक चिन्ता की दृष्टि ७ विचार—निश्चय ।  
८ राग—प्रेम, । ९ द्वेष—घृणा । १० मान—अपने गुणों के विषय में  
श्रोमन होने की भावना, अभिमान, घमंड । ११ विचिकित्सा—संशय,  
सन्देह ।

इन धर्मों में अन्तिम चार धर्म—राग, द्वेष, मान और विचिकित्सा—  
चार क्लेश माने गये हैं । पाँचवाँ क्लेश 'मोह' है जिसकी राखना क्लेश-  
महाभूमिक धर्मों में प्रथम की गई है ।

#### ४—चित्तविप्रयुक्त धर्म—१४

इन धर्मों का न तो मौलिक धर्मों में समावेश होता है न चैतन्यधर्मों  
में । अतः इन्हें 'रूप-चित्त-विप्रयुक्त' कहते हैं । इसीलिए इन धर्मों का  
पृथक् वर्ग माना जाता है ।

१ प्राप्ति—धर्मों को सम्पन्न रूप में नियमित रखने वाली शक्ति ।

२ अप्राप्ति—प्राप्ति का विरोधी धर्म ।

३ निष्काश-समापत्ता = प्राप्तिधर्मों में समापत्ता उत्पन्न करने वाला  
धर्म । यह चैतन्यधर्मों के 'समापत्त्य' का प्रतीक है ।

४ आसंशिक—वह शक्ति जो प्राचीन धर्मों के फलानुसार मनुष्यको  
चेतना हीन समाधि में परिवर्तित कर देती है ।

५ असंशो-समापत्ति—मानस प्रयत्न जिसके द्वारा समाधि की दृष्टा  
उत्पन्न की जाय ।

६ निरोध-समापत्ति—वह शक्ति जो चेतना को बन्द कर निरोध  
उत्पन्न करती है ।

७ जीवित—जिस प्रकार बाण फेंकने के समय जिस शक्ति का प्रयोग  
करते हैं वह उसके गिर जाने के समय को सूचित करती है । वसी प्रकार  
जन्म के समय की शक्ति जो मृत्यु की सूचना देती है—जीवित रहने  
की शक्ति ।

८ जाति—जन्म । ९ स्थिति—जीवित रहना । १० जरा—शुद्धापा,

दास । ११ अस्तिवता—नाश । १२ मम-काय = पद । १३ पद-काय = वाक्य । १४ व्यञ्जन-काय = वर्ण ।

विप्रयुक्त धर्म के विषय में बौद्ध दार्शनिकों को महती विमर्षित है । स्वधिरवादियों ने इसकी अपेक्षा की है । इस वर्ग को वे अंगीकर नहीं करते । सर्वास्तिवादियों ने ही इन्हें महत्व प्रदान किया है तथा इनकी स्वतन्त्र स्थिति मानने में वे ही अग्रगण्य हैं । सौत्रान्तिकों ने इस वर्ग का कथन बड़े ऊहापोह के साथ किया है । सर्वास्तिवादियों ने अपने पक्ष की पुष्टि विशेष सतर्कता से की है । योगाचारमत इस विषय में सौत्रान्तिकों के ही अनुरूप है । वे इन्हें नवीन स्वतन्त्र धर्म मानने के लिए उद्यत नहीं हैं, प्रत्युत इन्हें मानस व्यापार के ही अन्तर्गत मानते हैं । तो भी इन लोगों ने इनकी अलग गणना की है । ऊपर के १४ धर्म उन्हें सम्मत हैं ही, साथ ही साथ १० धर्मों की नवीन कल्पना कर वे वे विप्रयुक्तधर्म की संख्या २४ मानते हैं ।

### योगाचारमत-सम्मत गणना

योगाचारमत में पूर्वोक्त १४ धर्म मान्य हैं । नवीन १० धर्म निम्नलिखित हैं—

१ प्रवृत्ति—संसार । २ पूर्वभागीय—व्यक्तित्व । ३ प्रत्यनुबन्ध—परस्पर सापेक्ष सम्बन्ध । ४ अवन्त्य—परिचर्तन । ५ अनुक्रम—क्रमशः स्थिति । ६ तेश—स्थापन । ७ काज—समय । ८ संख्या—गणना । ९ सामग्री—परस्पर समवाय । १० भेद—पृथक् स्थिति ।

### ४—असंस्कृत धर्म

इस शब्द की व्याख्या करते समय हमने दिखलाया है कि वे धर्म हेतु-प्रत्यय से उत्पन्न न होने के कारण स्थायी तथा निश्च होते हैं । भवों ( भाव ) के सम्पर्क से निरन्तर विरहित होने के कारण वे अवास्तव ( विशुद्ध ) तथा सत्य मार्ग के द्योतक माने जाते हैं ।

स्वधिरवादियों की कल्पना में असंस्कृत धर्म एक ही है और वह है

निर्वाण<sup>१</sup> । निर्वाण का अर्थ है बुझना, भाग या दीपक का जलते जलते बुझ जाना । लृप्ता के कारण नामरूप ( विज्ञान तथा भौतिक तत्त्व ) जीवन-प्रवाह का रूप धारण कर सर्वथा प्रवाहित होते रहते हैं । इस प्रवाह का अत्यन्त विच्छेद ही निर्वाण है । जिन अविद्या, रागद्वेष आदि के कारण इस जीवन-सन्तान की सत्ता बनी हुई है, उन क्लेशों के निरोध या समुच्छेद होने पर निर्वाण का उदय होता है । यह इसी जीवन में उपलब्ध हो सकता है या शरीरपात होने पर उत्पन्न होता है । इसीलिए यह दो प्रकार का होता है—‘सोपधिरोप’ और ‘निरुपधिरोप’ । कुछ लोग ‘सोपधिरोप’ को सात्वत, संस्कृत, कुशल बतलाते हैं, और ‘निरुपधिरोप’ को अनाद्यतन, असंस्कृत तथा अनाकृत बतलाते हैं, परन्तु वस्तुतः दोनों ही अनाद्यतन ( विशुद्ध ) असंस्कृत तथा अनाकृत हैं<sup>२</sup> । आसक्तियों ( मर्कों ) के नाश होने पर भी जो अर्हत्त जीवित रहते हैं, उन्हें पञ्चस्कन्ध प्रयुक्त अनेक विज्ञान शेष रहते हैं । अतः इनके निर्वाण का नाम है—‘सोपधिरोप’ । परन्तु शरीर-पात होने पर संयोजक ( बन्धन ) के शय के साथ-साथ समस्त उपाधियाँ दूर हो जाती हैं । इसे ‘निरुपधिरोप’ निर्वाण कहते हैं । इन दोनों निर्वाणों में वही अन्तर है जो जीवनमुक्ति और विदेहमुक्ति में है । निर्वाण सबसे उच्च धर्म है । इसीलिए इसे अभ्युत ( च्युति, पतन से रहित ), अवन्त ( जन्म रहित ), अनुत्तर ( कोकोत्तर ) पद बतलाया गया है<sup>३</sup> ।

१ अभिषम्भत्थसंगह—छठा परिच्छेद ( अन्तिम भाग )  
मो० कौशाम्बी का सटीक संस्करण पृ० १२४-१२५

२ विभाषा के मत के लिए द्रष्टव्य—इंडियन हिस्टारिकल क्वार्टरली भाग ६ ( १९३० ) पृ० ३९-४५ ।

३ पदमच्युतमवन्तं, असंखत्तमनुत्तरं ।

निम्बानमिदि भासन्ति, वानमुत्ता महेत्थो ॥ अभिषम्भत्थसंगह ६/३१

निर्वाण को धर्म मानने से स्पष्ट प्रतीत होता है कि यह जीवन का निषेध नहीं माना जाता था, प्रत्युत यह आवात्मक कल्पना थी।

सर्वास्तिवादियों ने असंस्कृत धर्म को तीन प्रकार का माना है—  
( १ ) आकाश, ( २ ) प्रतिसंख्यानिरोध, ( ३ ) अप्रतिसंख्याननिरोध।

( १ ) आकाश—आकाश का वर्णन वसुदेव ने 'अनावृत्ति' शब्द के द्वारा किया है—'सत्ररक्षायां अनावृत्तिः' ( कोप १।५ )। अनावृत्ति का तात्पर्य है कि आकाश न तो दूसरों को आवरण करता है न अन्य धर्मों के द्वारा आवृत होता है। किसी भी रूपको अपने में प्रवेश करने के समय यह शक्य नहीं। आकाश धर्म है तथा नित्य अवशिवर्तनशील असंस्कृत धर्म है। इससे इसे आवात्मक पदार्थ मानना उचित है, 'यह शुभ्य स्थान नहीं है। न भूत या भौतिक पदार्थों का निषेध रूप है। स्थविरवादियों ने आकाश को महाभूतों से उत्पन्न धर्मों में माना है, परन्तु सर्वास्तिवादियों ने इसे बहुत ही ऊँचा स्थान दिया है। वे आकाश को दो प्रकार का मानते हैं—एक तो दिक् का तात्पर्यवाची है और दूसरा ईश्वर-सर्वव्यापी सूक्ष्म वस्तु-का पर्यायवाची। दोनों में महान् अन्तर है। एक दृश्य, साक्ष्य तथा संस्कृत है, तो दूसरा इससे विपरीत। शंकराचार्य के शब्दों से प्रतीत होता है कि उनकी दृष्टि में वैभाविक लोग आकाश को अवस्तु अथवा आवरणभाव मात्र मानते थे। इसीलिए वे आकाश का आवरण प्रतिपादन करने के लिए प्रवृत्त हुए थे। परन्तु अभिधर्मकोष के अवलोकन से यह भाव पदार्थ ही प्रतीत होता है। पशोमिश्र के कथन से सिद्ध होता है कि आवरणभाव वैभाविक मत

१ शंकरभाष्य २।२

२ तदनवावरणस्वभावमाकाशम् । तद् अप्रत्यक्षविषयत्वादस्य धर्मानाश्रया अनुमीयते, न तु आवरणभावमात्रम् । अतएव च व्याख्यायते यत्र रूपस्य गतिरिति । —अभिधर्मकोष व्याख्या १।५।५।५

प्रो० चोबिहारा का संस्करण, टोकियो, १९३२

में आकाश का बिग है, स्पर्श नहीं। वैसापिक लोग भावरूप मानते हैं। इसीलिए कम्मजगीक ने 'तत्त्वसंग्रहपञ्चिका' में उन्हें बौद्ध मानने में संकोच दिसाया है।

(२) प्रतिसंख्यानिरोध—'प्रतिसंख्या' का अर्थ है प्रज्ञा पर ज्ञान। प्रज्ञा के द्वारा उत्पन्न साक्षर धर्मों का पृथक्-पृथक् वियोगः। यदि प्रज्ञा के अक्षय होने पर किसी साक्षरधर्म के विषय में राग या ममता का सर्वथा परिहारा किया जाय, तो उस धर्म के लिए 'प्रतिसंख्यानिरोध' का अक्षय होता है। जैसे सत्कायदृष्टि समस्त क्लेशों की जननी है, अतएव ज्ञान के द्वारा इस भावना का सर्वथा निरोध कर देना इस आसंस्कृत धर्म का स्वरूप है। भुवन्धु ने इस विषय पर विचार किया है कि एक संयोजन के निरोध करने से समग्र बन्धनों का निरोध हो जाता है या नहीं? उत्तर है—नहीं। संयोजनों का निरोध एक एक करके करना ही पड़ेगा। अतः समग्र बन्धनों का नाश अवश्यंभावी है। इसी निरोध के अन्तर्गत 'निर्वाण' का समावेश किया जाता है।

(३) अप्रतिसंख्यानिरोध—बिना प्रज्ञा का ही निरोध। यही पूर्वनिर्दिष्ट निरोध बिना प्रज्ञा के ही स्वाभाविक रीति से सब उत्पन्न होता है जब उसे 'अप्रतिसंख्यानिरोध' की सज्ञा प्राप्त होती है। जिन हेतुप्रत्ययों के कारण वह धर्म उत्पन्न होता है उन्हें ही दूर कर देने से वह धर्म स्वभावतः निरुद्ध हो जाता है; जैसे इन्धन के अभाव में आग का अक्षय। इस निरोध की विशेषता यह है कि वह निरुद्ध धर्म अवश्य में पुनः उत्पन्न नहीं होता। 'प्रतिसंख्यानिरोध' में 'आक्षयवचयज्ञान' उत्पन्न होता है, अर्थात् समस्त भक्तों के क्षीण होने का ही ज्ञान उत्पन्न होता है, भविष्य में उसकी उत्पत्ति की संभावना बनी ही रहती है। परन्तु इस 'अप्रतिसंख्यानिरोध' का एक 'अनुत्पाद ज्ञान' है। भविष्य में रागादि क्लेशों की कवमपि उत्पत्ति नहीं होती जिससे प्राणी अवचक्र से सदा के लिए मुक्तिकाय कर लेता है।

ये तीनों धर्म स्वतन्त्र हैं तथा मिल्य हैं। अतः एक से अधिक हेतु-प्रत्यय विरहित सित्य पदार्थों की सत्ता मानने से वैभाषिकों को इस नानार्थवादी कह सकते हैं।

योगाचारमत में असंस्कृतधर्मों की संख्या ठीक इस से दुगुनी है। शेष धर्म तो ये ही पूर्वनिर्दिष्ट हैं। नवीन धर्मों में ये हैं—(४) मच्छल, (५) संज्ञा-वेदनानिरोध तथा (६) लक्षणा। इस विषय का साक्षात् सम्बन्ध विशाखवादियों की परमार्थ की कल्पना से है। अतः प्रसंगानुसार इसका विशेष विवरण आगे प्रस्तुत किया जायगा।

## काल

काल बौद्ध दार्शनिकों के लिए नितान्त विवाद का विषय रहा है। मिल्न २ बौद्ध सम्प्रदायों की इस विषय में विभिन्न मान्यता रही है। सौत्रान्तिकों की दृष्टि में वर्तमान की ही वास्तविक सत्यता है। न तो भूत-काल की और न भविष्यकाल की सत्ता के लिए श्रेष्ठ प्रमाण हैं। अतएव भूत तथा भविष्य काल की सत्ता निराधार तथा काश्चनिक है। विभज्यवादियों का कथन है कि वर्तमान धर्म तथा भतीत विषयों में भिन्न कर्मों के फल अभी तक उत्पन्न नहीं हुए हैं वे ही दोनों पदार्थ वस्तुतः सत्य हैं। वे भविष्यकाल का अस्तित्व नहीं मानते तथा उन भतीत विषयों का भी अस्तित्व नहीं मानते जिन्होंने अपना फल उत्पन्न कर दिया है। काल के विषय में इस प्रकार 'विभाग' मानने के कारण सम्भवतः यह सम्प्रदाय 'विभज्यवादी' नाम से अभिहित किया जाता है। सर्वास्तिवादियों का काल विषयक सिद्धान्त अपने नाम के अनुकूल ही है। उनके मत में समग्र धर्म निकाल स्थायी होते हैं। वर्तमान

१. प्रतिस्वयानिरोधो यो विसंयोगः प्रथक्-प्रथक्।

—अभि० को० १।५

( प्रत्युत्पन्न ), भूत ( भतीत ) तथा भविष्य ( भनागत )—इस तीनों काकों की वास्तव सत्ता है। इस सिद्धान्त के प्रतिपादन के निमित्त वसुवन्धु ने चार युक्तियों प्रदर्शित की हैं।

( क ) तदुक्तेः—आगवान् बुद्ध ने संयुक्तग्राम ( ३११४ ) में तीनों काकों की सत्ता का उपदेश दिया है। “रूपमनित्यं भतीतम् भनागतं कः पुनर्वाद्ः प्रायुष्यन्तस्य”। रूप अनित्य होता है, भतीत और भनागत होता है, वर्तमान के किए कहना ही क्या है ?

( ख ) द्रयात्—विज्ञान दो हेतुओं से उत्पन्न होता है—इन्द्रिय तथा विषय से। चक्षुर्विज्ञान चक्षुर्इन्द्रिय तथा रूप से उत्पन्न होता है, श्रोत्रविज्ञान श्रोत्र तथा शब्द से, मनोविज्ञान मन तथा धर्म से। यदि भतीत और भनागत धर्म न हों तो मनोविज्ञान दो वस्तुओं से कैसे उत्पन्न हो सकता है ?

( ग ) सद्विषयात्—विज्ञान के किए विषय की सत्ता होने से। विज्ञान किसी आकाशवन—विषय—को लेकर ही प्रवृत्त होता है यदि भतीत तथा भविष्य वस्तुओं का अभाव हो, तो विज्ञान निराकाशवन ( निर्विषय ) हो जायेगा।

( घ ) फलात्—फल उत्पन्न होने से। फलकी उत्पत्ति के समय विपाक का कारण भतीत हो जाता है। भतीत कर्मों का फल वर्तमान में उपलब्ध होता है। यदि भतीत का अस्तित्व नहीं है, तो फल का उत्पाद ही सिद्ध नहीं हो सकता। अतः सर्वास्तिवादियों की दृष्टि में भतीत तथा भनागत की सत्ता कतनी ही वास्तविक है, अतनी वर्तमान की।

१ अथर्वकास्ते तदुक्तेः द्रयात् सद्विषयात् फलात् तदस्तिवादात् सर्वास्तिवादी मताः ।

—अभि० कोष ५।२६

इस युक्ति को सौत्रान्तिक मानने के लिए वैचार नहीं है। सौत्रान्तिकों की दृष्टि में वैभाषिकों का पूर्वोक्त सिद्धान्त माहणों की स्थिति के सिद्धान्त के अनुरूप ही सिद्ध होता है। वस्तु तो वही बनी रहती है, केवल समय के द्वारा उसमें अन्तर उत्पन्न हो जाता है। यह तो शाकिंकों का शाश्वतवाद है। सौत्रान्तिक मत में अर्थ, क्रियाकारिता तथा उसके आविर्भाव का काल—इन तीनों में किसी प्रकार का अन्तर नहीं है। वे लोग वैभाषिकों की इस युक्ति का विरोध करते हैं कि अतीत कर्म वर्तमान कालिक फल के उत्पादन में समर्थ होते हैं। दोनों कर्म समभावेन अपना फल उत्पन्न करते हैं। ऐसी दशा में अतीत और वर्तमान का भेद ही किमूलक होगा? वस्तु तथा क्रियाकारिता में यदि अन्तर माना जायगा, तो, क्या कारण है कि वह क्रियाकारिता को किसी काल में उत्पन्न की जाती है, दूसरे काल में बन्द हो जाती है। अतीत के क्लेशों से वर्तमानकालिक क्लेश उत्पन्न नहीं होते, प्रत्युत उन क्लेशों के जो संस्कार अवशिष्ट रहते हैं वन्हीं से अतीत क्लेशों का उद्भव होता है। अतः यह काल-सिद्धान्त सौत्रान्तिकों को मान्य नहीं है।

### वैभाषिकों के चार मत

वैभाषिक मत के चार प्रधान भाषाचार्यों के कालविषयक विभिन्न मतों का उल्लेख वसुबन्धु ने अभिधर्मकोष में किया है (२।२६) :—

(१) भदन्त धर्मप्रात—भावार्थशास्त्रवाद।

धर्मप्रात के मत में अतीत, प्रत्युत्पन्न तथा अनागत में भाव (सत्त्व) की विषमता रहती है। जब अनागत वस्तु अपने अनागत भाव को छोड़कर वर्तमान में आती है, तो वह वर्तमान भाव को स्वीकृत कर



होती है। उस द्रव्य में किसी प्रकार का परिवर्तन नहीं होता, वह तो व्यों का त्यों बना रहता है। इष्टान्त, जब दूध वही बन जाता है, तब इसके भाव में परिवर्तन हो जाता है। रसादि भाव भिन्न हो जाते हैं, परन्तु द्रव्यपदार्थ में किसी प्रकार का परिवर्तन नहीं होता।

( २ ) सद्न्त घोष—कृष्णान्यथात्ववाद ।

सद्न्त घोष का कथन है कि अतीत वस्तु अतीत कृष्ण से युक्त होती है, परन्तु वह वर्तमान तथा भविष्य कृष्ण का परिभ्राग कभी नहीं करती। सही प्रकार वर्तमान पदार्थ, वर्तमान कृष्ण से युक्त होने पर भी अतीत कृष्ण अनागत कृष्ण से विरहित नहीं होता। जिस प्रकार एक सुन्दरी में अनुरक्त कभी दूसरी सुन्दरियों के अनुराग से रहित नहीं होता। यद्यपि वह एक ही कानिनी से प्रेम रखता है, तथापि अन्य स्त्रियों से प्रेम करने की योग्यता को वह छोड़ नहीं बैठता।

( ३ ) सद्न्त वसुमित्र—अवस्थाऽन्यथात्ववाद ।

श्रीमों काकों में भेद अवस्था के परिवर्तन से ही होता है। यहाँ 'अवस्था' से अभिप्राय कर्म से है। यदि कोई वस्तु कर्म उत्पन्न कर चुकी, तो वह अतीत हो गई। यदि कर्म कर रही है तो वर्तमान है और यदि कर्म का आरम्भ अभी नहीं है तो वह भविष्य है। अतः धर्मों में अवस्थाकृत ही भेद होता है, द्रव्य से नहीं।

( ४ ) सद्न्त जुद्धदेव—अन्यथान्यथात्व ।

भिन्न भिन्न चर्चों के अनुरोध से धर्मों में काककी कल्पना होती है। वर्तमान तथा भविष्य की अपेक्षा से ही किसी वस्तु की संज्ञा 'अतीत' होती है। अतीत तथा वर्तमान की अपेक्षा से वस्तु अनागत कहलाती है। जैसे एक ही स्त्री पुत्री, मार्ग तथा माता की संज्ञा प्राप्त करती है। पिता की दृष्टि से वही पुत्री होती है, पति की अपेक्षा से वह मार्ग है और पुत्र की अपेक्षा से वही माता कहलाती है। वह है वस्तुतः एक ही परन्तु अपेक्षाकृत ही उसके नाम में विभेद होता है।

ये आचार्य मौलिक कल्पना रखते थे । अतः इनके मत का उपलक्षण वस्तुवस्तु को करना पड़ा है । इन चारों मतों में तीसरा मत वैभाषिकों को मान्य है—वस्तुमित्र का 'अवस्थान्यथास्वभाव' ही सुन्दरतम है, क्योंकि यह क्रिया के द्वारा कालको व्यवस्था करता है । धर्मत्राता का मत सांख्यों के मत के अनुरूप है । घोषक की कल्पना में एक ही समय में वस्तु में तीनों काज के लक्षण उपस्थित रहते हैं जो असम्भव सा प्रतीत होता है । शुद्धवैश्व का भी मत भ्रान्त ही है, क्योंकि इनकी दृष्टि में एक ही समयतीनों काज उपस्थित रहते हैं । अतः सुव्यवस्थित होने से वस्तुमित्रको युक्ति वैभाषिकों को सर्वथा मान्य है । ।

— — —

---

१ वृत्तोयः शोभनीऽध्वानः कारिजेन न्यवस्थिताः—अभि० कोष  
५।२३ । कारिजेन क्रियया व्यवस्थापनं भवति कालानाम् ।

# सौत्रान्तिक

नीलपोतादिभिरिचित्रैर्बुद्ध्याकारैरिहान्तरैः ।

सौत्रान्तिकमते नित्यं बाह्यार्थस्त्वनुमीयते ॥

—सर्व-सिद्धान्त-संग्रह (पृ० १६)

## षोडश परिच्छेद

### (क) ऐतिहासिक विवरण

सर्वोक्तिवादियों के वैभाषिक सम्प्रदाय के इतिहास तथा सिद्धान्तों का परिचय गत परिच्छेद में दिया गया है। सौत्रान्तिक मत भी सर्वोक्तिवादियों की दूसरी प्रसिद्ध शाखा थी जिसके इतिहास तथा सिद्धान्त का प्रतिपादन इस परिच्छेद का विषय है। ऐतिहासिक सामग्री की कमी के कारण इस सम्प्रदाय के उदय और अभ्युदय की कथा अभी तक एक विषय रहेकी नहीं हुई है। इस सम्प्रदाय के आचार्य का महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ—जिसमें इनका सिद्धान्त सहीभौति प्रतिपादित हो—अभी तक उपलब्ध नहीं हुआ है। इतर बौद्ध सङ्घों के ग्रन्थों में तथा बौद्धेतर जैन तथा ब्राह्मण दार्शनिकों की पुस्तकों में इस मत का वर्णन पूर्वपक्ष के रूप में मिलित मिलता है। इन्हीं निर्देशों को पकड़ कर इस सम्प्रदाय का संक्षिप्त परिचय प्रस्तुत किया जाता है।

‘सौत्रान्तिक’ नामकरण का कारण यह है कि ये लोग सूत्र (सूत्रान्त)

को ही बुद्धमत की समीक्षा के लिए प्रामाणिक मानते थे । वैभाषिक लोग अमिश्रम की 'विभाषा टीका' को ही सर्वतो माध्य मानते थे, परन्तु इस मतकाही दार्शनिक लोग 'अभिधर्म पिटक' को भी बुद्ध-वचन नहीं मानते, विभाषा की तो क्या ही अलग है । तथागत के व्याख्यात्मक उपदेश 'सुत्तपिटक' के ही कतिपय सूत्रों (सूत्रान्तों) में सन्निविष्ट हैं । अभिधर्म बुद्धवचन न होने से अज्ञात है, परन्तु सूत्रान्त बुद्ध की वास्तविक शिक्षाओं के आधार होने से सर्वथा अज्ञात तथा प्रामाणिक है । इसी कलम से 'सौत्रान्तिक' नाम से अभिहित किये गये हैं ।

### आचार्य

( १ ) कुमारल्लात—इस मत के कतिपय आचार्यों का ही अब तक परिचय मिलता है । इस मत के प्रतिष्ठापक का नाम कुमारल्लात है २ ।

१ यशोमित्र का कथन है—“का सौत्रान्तिकार्यः । ये सूत्रप्रामाणिक न तु शास्त्रप्रामाणिकस्ते सौत्रान्तिकाः”—स्फुटार्या पृ० १२ (रूस का संस्करण १९१२) । शास्त्र से अभिप्राय 'अभिधर्म' से है और सूत्र से तात्पर्य सूत्रपिटक से है । इस पर यशोमित्र की आशंका है कि तब त्रिपिटक की व्यवस्था किस प्रकार होगी ? इसका उत्तर यही है कि अर्थविनिश्चय आदि अनेक सूत्र ऐसे हैं जिनमें धर्म का वर्णन है । ये ही अभिधर्म के प्रतीक हैं । इस प्रकार सूत्रपिटक ही सौत्रान्तिकों की दृष्टि में अभिधर्म पिटक का भी काम करता है । “नैव दोषः सूत्रविशेषा एव अर्थविनिश्चयदयोऽभिधर्मसंज्ञा येषु धर्मलक्षणं वार्यते ।

—स्फुटार्या पृ० १२

२ इस आचार्य का यथार्थ नाम 'कुमारल्लात' ही है । इसका पूरा प्रमाण इनके ग्रन्थों की पुष्पिका में मिलता है । अब तक इनका जो कुमारल्लात ( या कुमार लब्ध ) नाम बतलाया जाता था, वह चीनी-भाषा के अशुद्ध संस्कृतीकरण के कारण था ।

हुयनसांग ने इन्हें सौत्रास्तिक मत का संस्थापक बतझाया है। वे तद्विशिष्टा के निवासी थे। वहाँ से वे बकाए कचम्बदेश में खाये गये जहाँ के राजा ने इन्हें रहने के लिए अपने आवास का ही एक कमरा ही अर्पित दिया। कुमारजात ने यहीं रहकर अपने ग्रन्थ की रचना की थी। चीनी परित्राचक ने इस मठ को देखा था जहाँ वे रहा करते थे। अश्वघोष, वेच, और नागार्जुन के साथ 'चार प्रकाशमान सूर्यो' में इनको गणना की गई है। इससे इनके विपुल प्रभाव तथा अलौकिक विद्वत्ता का अङ्कित परिचय मिल सकता है। इनके ग्रन्थ में महाराज कनिष्क का अखेर अतीत काल के व्यक्ति के रूप में किया गया है। अतः इनका समय कनिष्क के कुछ पीछे पड़ता है। वे सम्भवतः नागार्जुन (द्वितीय शतक) के समकालीन थे।

इनके ग्रन्थ का एक अंशमात्र डा० खर्से को सुरफान से मिले हुए हस्तलिखित पुस्तकों में अवलम्ब हुआ है जिसे उन्होंने बड़े परिश्रम से सम्पादित कर प्रकाशित किया है। इस ग्रन्थ का पूरा नाम इसकी पुष्पिका में दिया गया है—'कल्पनामयवृत्तिक दृष्टान्त

पंक्ति' (अर्थात् दृष्टान्तों का समुदाय जो कवि कल्पना से सुशोभित किया गया है)। 'कल्पनामयवृत्तिका' के स्थान पर इसका नाम 'कल्पनालङ्कारिका' भी मिलता है। चीनीभाषा में 'सूत्रालंकार' नामक ग्रन्थ अवलम्ब होता है जो महाकवि अश्वघोष की कृति माना जाता है, परन्तु इस अनुवाद की इस ग्रन्थ से तुलना बतझाती है कि दोनों ग्रन्थ एक ही हैं। अतः अनेक विद्वानों की सम्मति है कि चीनदेश में इसका तथा इसके प्रयेता का नाम किसी कारण अशुद्ध ही दिया गया है। न तो इसका नाम ही 'सूत्रालंकार' है, न इसके प्रयेता अश्वघोष हैं। परन्तु ग्रन्थ विद्वान् अभी तक इस मत पर दृढ़ है कि अश्वघोष की रचना कोई 'सूत्रालंकार'

अवश्य है, जिसके अनुकरण पर इस ग्रन्थ का निर्माण हुआ है। जो कुछ हो, वपस्व 'कल्पनामण्डितिका' के भाष्य में कुमारकाव ही की रचना है। इसके अनेक प्रमाण ग्रन्थ की आन्तरिक परीक्षा से मिलते हैं।

यह ग्रन्थ ज्ञातक तथा अवदान के समान बुद्धधर्म की शिक्षा देनेवाली धार्मिक तथा मनोरञ्जक भाष्यात्मिकाओं का सरस संग्रह है। कथायें विषय वस्ती हैं। भाषा विशुद्ध साहित्यिक संस्कृत है जिसमें गद्य-पद्य का विपुल मिश्रण है। कथायें गद्य में हैं, परन्तु स्थान-स्थान पर आर्या, वसन्ततिलक आदि छन्दों में सरस पद्यों का घुट है। ग्रन्थ की अनेक कहानियाँ सर्वास्तिवादियों के 'विनयपिटक' से संग्रहीत हैं। ग्रन्थकार का सर्वास्तिवादी आचार्यों के प्रति पूज्य बुद्धि रखना उनके मत के नितान्त अनुरूप है। इस ग्रन्थ में आरम्भ में बुद्धधर्म की कोई सामान्य शिक्षा दी गई है जिसे स्फुट करने के लिए गद्यात्मक कथा दी गई है। इन कथाओं में बुद्धभक्ति तथा बुद्धपूजन को विशेष महत्त्व दिया गया है। अतः ग्रन्थकार का महापान के प्रति आदर विशेष रूप से लक्षित होता है। किसी जन्म में भ्यात्र के भय से 'तमो बुद्धाय' इस मन्त्र के उच्चारण करने से एक व्यक्ति को उस जन्म में मुक्त होने की घटना का वर्णन कई हा रोचक ढंग से किया गया है। इस ग्रन्थ का महत्त्व केवल साहित्यिक ही नहीं है, अपितु सांस्कृतिक भी है। उस समय के समाज का उज्ज्वल चित्र इन धार्मिक कथाओं के भीतर से प्रकट हो रहा है। यह कम सूक्ष्म तथा महत्त्व की बात नहीं है।

( २ ) श्रीछात्र—कुमारकाव के लौकान्तिकमतानुयायी शिष्य श्रीछात्र

१ द्रष्टव्य Winternitz—History of Indian Literature Vol II PP. 267-68; Keth—History of Sanskrit Literature ( Preface ) PP. 9-10.

थे । गुरु के समान इनके भी मत का विशेष परिचय हमें प्राप्त नहीं है । केवल 'निर्वाण' के विषय में इनके विशिष्ट मत का उल्लेख बौद्ध ग्रन्थों में मिलता है ( जिसका उल्लेख आगे किया जायगा ) । इन्होंने अपने सिद्धान्तों के प्रतिपादनार्थ 'सौत्रान्तिक विभाषा' नामक ग्रन्थ की रचना की थी, इसका पता हमें 'कूट की' के ग्रन्थों से चलता है । ये बड़े प्रतिभाशाली दार्शनिक प्रतीत होते हैं । इन्होंने अनेक नवीन सिद्धान्तों की उद्भावना कर एक नया ही मार्ग चलाया ।

( ३ ) धर्मत्रात तथा ( ४ ) बुद्धदेव—ये दोनों आचार्य सौत्रान्तिक मत वादी थे । इनके समग्र सिद्धान्त से न तो हम परिचित हैं और न इनकी रचना से । अग्निधर्मकोष में वसुबन्धु ने इनके कुछ विषयक मतों को सादर उल्लेख किया है । अतः ये निश्चय हो वसु-

१ कुमारलात के एक दूसरे शिष्य का पता चीनी ग्रन्थों से चलता है । इनका नाम हरिवर्मा था जिन्होंने 'सत्यसिद्धि' सम्प्रदाय की स्थापना चीन देश में की थी । हरिवर्मा रचित, इस सम्प्रदाय के मुख्य ग्रन्थ 'सत्यसिद्धिशस्त्र' का कुमारजीव ( ४०३ ई० ) कृत अनुवाद आज भी चीन में उपलब्ध है । इनका समय तृतीय शतक का मध्यकाल माना जा सकता है । ये वसुबन्धु के समकालीन माने जाते हैं । इस धर्म का मुख्य सिद्धान्त 'सर्वधर्मशून्यता' है । ये लोग पञ्चस्कन्धात्मक वस्तु के अभाव के साथ-साथ धर्मों की भी अनित्यता मानते थे । अर्थात् पुद्गल-नैरात्म्य के साथ ये धर्मनैरात्म्य के पक्षपाती थे । परन्तु अन्य सिद्धान्त हीनयान के ही थे । अतः 'सत्यसिद्धि' सम्प्रदाय हीनयान के अन्तर्गत होकर भी शून्यवाद का समर्थक था । द्रष्टव्य यामाकामी सेगन—  
Systems of Buddhist Thought ( Pp. 172-185 )

२ इनके मत के लिए द्रष्टव्य—सुफुयार्थ ५० ३३ ।

कन्धु से पूर्ववर्ती या समकालीन थे। यह उल्लेख इसके शैल्य तथा आध्यात्म का सूचक है।

(५) यशोमित्र—ये भी सौत्रान्तिक मत के ही माननेवाले आचार्य थे। यह इन्होंने स्वयं स्वीकार किया है (पृ० १२)। इनकी महत्त्वपूर्ण रचना है—अभिधर्मकोष की विस्तृत व्याख्या 'स्फुटार्था'। यह टीका ग्रन्थ बौद्ध धर्म का एक उत्कृष्ट रत्न है जिसकी प्रभा से अनेक अज्ञात तथा लुप्तप्राय सिद्धान्तों का विद्योतन हुआ है। यशोमित्र के पहले भी गुणमति, वसुमित्र तथा अन्य व्याख्याकारों ने इस कोष की व्याख्या लिखी थी, परन्तु वे प्राचीन टीकाएँ श्राव्य काल—कलकलत हैं। यह टीका कारिका के साथ साथ भाष्य की भी टीका है, परन्तु वसुबन्धु का यह भाष्य मूलसंस्कृत में उपलब्ध होने पर भी अभी तक अप्रकाशित है। अतः 'स्फुटार्था' की अनेक बातें अस्फुट ही रह जाती है। यह ग्रन्थ बड़ा अनमोल है। इसी की सहायता से कोष का रहस्योद्घाटन होता है। प्राचीन मतों के उल्लेख के साथ साथ यह अनेक शास्त्रमय ऐतिहासिक वृत्तों से परिपूर्ण है।

सौत्रान्तिकों की उत्पत्ति वैभाषिकों के अनन्तर प्रतीत होती है, क्योंकि इनके प्रधान सिद्धान्त वैभाषिक ग्रन्थों की वृत्तियों में ही यत्र तत्र उपलब्ध होते हैं। वसुबन्धु ने अभिधर्मकोष की कारिका में शुद्ध वैभाषिक मत का प्रतिपादन किया है, परन्तु काय के भाष्य से कतिपय सिद्धान्तों में दोषोद्घाटन कर उनका पर्याप्त कथन किया है। ये खण्डन सौत्रान्तिक दृष्टि-विशुद्ध से ही किये गये प्रतीत होते हैं। हमने पहले ही दिसाया है कि इस कथन के कारण ही संघमत्र ने—जो कष्ट वैभाषिकों—जयने ग्रन्थों में वसुबन्धु के मत की विरुद्ध आलोचना की है। परन्तु सौत्रान्तिक

---

१ इसके दो संस्करण हैं—(१) लेनिनग्राद का संस्करण नागरी में है। परन्तु अधूरा है (२) जापान का संस्करण रोमनलिपि में पूरा ग्रन्थ।



अनुयायी यशोभिन्न ने इनके समर्थन में अपनी 'स्फुटार्थी वृत्ति' लिखी है। यही कारण है कि दोनों मतों के सिद्धान्त साथ साथ उचितकाल मिलते हैं।

सौत्रान्तिकों का विभिन्न इतिहास चीनी ग्रन्थों की सहायता से थोड़ा बहुत मिलता है। कुपुनसांग के यह शिष्यों में से एक शिष्य का सौत्रान्तिक नाम 'कूहकी' था। इनकी रचना 'विश्वसिमात्रतासिद्धि' की टीका है। इसके आधार पर सौत्रान्तिकों के अन्तर्गत तीन सम्प्रदायों का पता हमें चलता है—

(१) कुमारकाय—मूलार्थ के नाम से विख्यात थे तथा उनके प्रधान शिष्य 'मूलसौत्रान्तिक' कहलाते थे। प्रतीत होता है कि कुमारकाय के शिष्यों में उनके मुख्य सिद्धान्त को लेकर गहरा मतभेद था। अतः उनके शिष्य होने पर भी न मतवाद को लेकर झुझ से भ्रम हो गये थे। अतः उनके शिष्य गण कुमारकाय के सिद्धान्त-अनुयायियों को 'दाष्टान्तिक' नाम से पुकारते थे। कुमारकाय को 'दृष्टान्त पंक्ति' के रचयिता होने के कारण 'दाष्टान्तिक' नाम से अभिहित करना युक्तियुक्त ही है।

(२) ओलात—के शिष्य अपने को केवल सौत्रान्तिक मानते थे। ओलात का यह सम्प्रदाय कई अंश में पूर्व से मिल था। ये लोग अपने को विशुद्ध सिद्धान्त के अनुयायी होने से 'सौत्रान्तिक' नाम से पुकारते थे। उन्होंने अपने प्रतिपक्षियों की उपाधि 'दाष्टान्तिक' दी थी जो सम्भवतः अनादर सूचित करती है।

(३) एक तीसरा सम्प्रदाय भी था जिसकी कोई विशिष्ट संज्ञा नहीं थी।

इस कथन पर भ्रम न होना आवश्यक है। बौद्ध सम्प्रदाय में प्रत्यक्ष तथा भ्रुति में एक को महत्त्व देने वाले सम्प्रदायों की कमी नहीं थी। कुछ लोग प्रत्यक्ष को महत्त्व देते थे, पर अन्य लोग भ्रुति के द्वारा प्रकटित

सिद्धांत (श्रुति) को समक्षिक आधार देने को शक्य है। बाइबल वार्शानिकों में भी ऐसा मतवाद दीख पड़ता है। प्रत्यक्ष तथा श्रुति के अनु-  
यायी भिन्न २ हुआ करते थे। प्रत्यक्ष की दूसरी संज्ञा है—दृष्टि।  
दृष्टि या दृष्टान्त को महत्त्व देने वाले आचार्य के शिष्य दार्ष्टान्तिक कहलाये  
और केवल श्रुति, सूत्र या सूत्रान्त को ही प्रामाणिक मानने वाले छोटा  
सौत्रान्तिक नाम से अभिहित किये गये। परन्तु दोनों ही एक ही मूल-  
सम्प्रदाय—सर्वास्तिवाद की दो विभिन्न अथवा अनेक तथ्यों में समान,  
शाखाएँ थी। एक अन्तर यह भी जान पड़ता है कि दार्ष्टान्तिक लोग  
दृष्टान्त, जातक अथवा भवदान को धार्मिक मूल ग्रन्थों का अंग मानते  
थे, परन्तु सौत्रान्तिकों की दृष्टि में इन ग्रन्थों को इसना प्रामाण्य नहीं  
दिया जाता था। दार्ष्टान्तिक तथा सौत्रान्तिक के विभिन्न मतवाद विस्तृत  
अध्ययन तथा मनन के निमित्त आवश्यक विषय हैं। सामग्री के न  
होने से इनकी विवेक जानकारी हमें नहीं है।

(ख) सिद्धान्त

सत्ता के विषय में सौत्रान्तिक छोटा सर्वास्तिवादी हैं अर्थात् उनकी  
दृष्टि में धर्मों की सत्ता माननीय है। वे केवल चित्त (या विज्ञान)  
की ही सत्ता नहीं मानते, प्रत्युत बाह्य पदार्थों की भी सत्ता स्वीकार  
करते हैं। अनेक प्रमाणों के बल पर वे विज्ञानवाद का खण्डन कर अपने  
मत की प्रतिष्ठा करते हैं।

विज्ञानवादियों की यह मान्यता है कि विज्ञान ही एकमात्र सत्ता  
है, बाह्य पदार्थ की सत्ता मानना अस्ति तथा कथमा पर आधारित है।

इस पर सौत्रान्तिकों का आक्षेप है कि यदि बाह्य पदार्थ  
१-बाह्यार्थ की सत्ता न मानी जायगी, तो उनकी काल्पनिक स्थिति  
की भी समुचित व्याख्या नहीं की जा सकती। विज्ञान-

वाक्यों का कहना है कि आश्रित के कारण ही विज्ञान बाह्य पदार्थों के समान प्रतीत होता है। यह साध्य की प्रतीति सभी सत्युक्तिक है जब बाह्य पदार्थ वस्तुतः विद्यमान हों, नहीं तो जिस प्रकार 'वग्ध्यापुत्र के समान' कहना निरर्थक है वही प्रकार अविद्यमान 'बाह्य पदार्थों' के समान बतलाना भी अर्थहीन है।

विज्ञान तथा बाह्य वस्तु की सम्काशिक प्रतीति दोनों की एकता बतलाती है, यह कथन भी अर्थार्थ नहीं। क्योंकि आरम्भ से ही जब हम घट का प्रत्यक्ष करते हैं, तब घट की प्रतीति बाह्य पदार्थ के रूप में होती है तथा विज्ञान अन्तर रूप में प्रतीत होता है। शोक-अपवहार बतलाता है कि ज्ञान के विषय तथा ज्ञान के फल में अन्तर होता है। घट के प्रतीतिकाल में घट प्रत्यक्ष का विषय है तथा उसका फल अनुभूत्यसाय ( मैं घट हूँ—ऐसी प्रतीति ) धीरे धीरे होती है। अतः विज्ञान तथा विषय का पार्यन्त मानना न्यायसंगत है। यदि विषय और विषयी की अमेद कल्पना मानी जाय, तो 'मैं घट हूँ' यह प्रतीति होनी चाहिए। विषयी है—मैं ( मैं ) और विषय है घट। दोनों की एक रूप में अभिन्न प्रतीति होगी, परन्तु शोक में ऐसा कभी नहीं होता। अतः घट को विज्ञान से पृथक् मानना चाहिए। यदि समग्र पदार्थ विज्ञानरूप हो हों, तो इनमें परस्पर भेद किस प्रकार माना जायेगा। धरा कपड़े से भिन्न है, परन्तु विज्ञानवाद में तो एक विज्ञान के स्वरूप होने पर उन्हें एकाकार होना चाहिए। अतः सौत्रान्तिक मत में बाह्यजगत् की सत्ता उतनी ही प्रामाणिक और भ्राम्य है जितनी आन्तर जगत् की—विज्ञान की। इस सिद्धान्त के प्रतिपादन में सौत्रान्तिक वैमर्षिकों के अनुरूप ही हैं। परन्तु वाक्यार्थ की प्रतीति के विषय में उनका विशिष्ट मत है।

(१) वैमर्षिक लोग बाह्य-भर्य का प्रत्यक्ष मानते हैं। दोषरहित इन्द्रियों

के द्वारा वाद्य-अर्थ की जैसी प्रतीति हमें होती है वह वैसा ही है, परन्तु सौत्रान्तिकों का इस पर आक्षेप है। जब समग्र पदार्थ वाद्यार्थ की शक्ति हैं, तब किसी भी वस्तु के स्वरूप का प्रत्यक्ष संभव अनुमेयता नहीं है। जिस वस्तु में किसी वस्तु के साथ हमारी इन्द्रियों का सम्पर्क होता है, उस वस्तु में वह वस्तु प्रथम क्षण में उत्पन्न होकर अतीत के गर्भ में चली गई रहती है। केवल सन्नत्यसंवेदन शेष रहता है। प्रत्यक्ष होते ही पद्यों के नीक, पीठ आदिक विप्र चित्त के पट पर खिच जाते हैं। यह जो मन पर प्रतिबिम्ब उत्पन्न होता है उसी को चित्त देखता है और उसके द्वारा वह उसके अर्थात्क बाहरी पदार्थों का अनुमान करता है। अतः वाद्य अर्थ की सत्ता प्रत्यक्ष गम्य न होकर अनुमान गम्य है, यही सौत्रान्तिकवादियों का सबसे प्रसिद्ध सिद्धान्त है।

( २ ) ज्ञान के विषय में ये स्वतः प्रामाण्यवादी हैं। इनका कहना है कि जिस प्रकार प्रदीप अपने को स्वयं जानता है उसी प्रकार ज्ञान भी अपना संवेदन आप ही आप करता है। इसी का नाम है 'स्वसंविधि' या 'संवेदन'। यह सिद्धान्त विज्ञानवादियों को संमत हैं। इसमें कोई आक्षेप नहीं, क्योंकि सौत्रान्तिकों के अनेक सिद्धान्त विज्ञानवादियों ने ग्रहण कर लिया है।

( ३ ) बाहरी वस्तु विद्यमान अवश्य रहती है ( वस्तु सत् ) परन्तु सौत्रान्तिकों में यह सतमेव की बात है कि उसका कोई आकार होता है या नहीं। कुछ लोगों का कहना है कि वाद्य वस्तुओं में स्पर्श अपना आकार होता है। कुछ वाद्यों की सम्मति में वस्तु का आकार बुद्धि के द्वारा निर्मित किया जाता है। बुद्धि ही आकार को पदार्थ में संविधिवत्

१ नीलपोतादिभिश्चित्रैर्बुद्ध्याकारैरिहान्तरैः ।

सौत्रान्तिकमते नित्यं वाद्यार्थस्त्वनुमीयते ॥

—सर्वसिद्धान्तसंग्रह पृ० १३ ।।

करती है। तीसरे प्रकार के मत में ऊपर लिखित दोनों मतों का समन्वय किया गया है। उसके अनुसार वस्तु का आकार उभयात्मक होता है।

(४) परमाणुवाद के विषय में भी सौत्रास्तिकों ने अपना एक विशिष्ट मत बना रखा है। उसका कहना है कि परमाणुओं में किसी प्रकार के पारस्परिक स्पर्श का सम्भाव होता है। स्पर्श सन्धी पदार्थों में होता है जो अवयव से युक्त होते हैं। छेकनी और हस्त का स्पर्श होता है क्योंकि दोनों सावयव पदार्थ हैं। परमाणु निरवयव पदार्थ है। अतः एक परमाणु का दूसरे परमाणु के साथ स्पर्श नहीं हो सकता। यदि यह स्पर्श होगा तो दोनों में तादात्म्य हो जायेगा, जिससे अनेक परमाणुओं के संघात होने पर भी उनका परिमाण अधिक न हो सकेगा। अतः परमाणु में स्पर्श मानना उचित नहीं है। परमाणु के बीच में कोई अन्तर नहीं होता। अतः वे अन्तरहीन पदार्थ हैं।

( ५ ) विनाश का कोई हेतु नहीं है। प्रत्येक वस्तु स्वभाव से ही विनाश प्रसंगीक है। यह अनित्य नहीं है बल्कि क्षणिक है। उत्पाद का भय है अभूताभावः ( अर्थात् सत्ता धारण न करने के अनन्तर अन्तर स्थिति )। फल ( आत्मा ) तथा आकाश सत्ताहीन पदार्थ हैं। वस्तुतः सत्य नहीं है। क्रिया, वस्तु तथा क्रिया काक में किंचित्मात्र भी अन्तर नहीं है। वस्तु असत्य से उत्पन्न होती है। एक क्षण तक अवस्थान धारण करती है और फिर क्षीन हो जाती है। सब भूत तथा भविष्य की सत्ता क्यों मानी जाय।

( ६ ) वैभाषिक रूप को दो प्रकार का मानते हैं। ( १ ) वर्ण ( रंग ) तथा ( २ ) संस्थान ( आकृति )। परन्तु सौत्रास्तिक रूप से वर्ण का ही अर्थ लेते हैं। संस्थान को उसमें सम्मिश्रित नहीं करते। यही दोनों में अन्तर है।

( ७ ) प्रत्येक वस्तु दुःख उत्पन्न करने वाली है । यहाँ तक कि सुख और वेदना भी दुःख ही उत्पन्न करती हैं । इसलिये सौत्रान्तिक लोगों के मत में समस्त पदार्थ दुःखमय है ।

( ८ ) इनके मत में अतीत ( भूत ) तथा अनागत ( भविष्य ) दोनों शून्य हैं । वर्तमान ही काल सत्य है । काल के विषय में इस प्रकार वैभाषिकों से इनका पर्याप्त मतभेद है । वैभाषिक लोग भूत, वर्तमान तथा भविष्य तीनों काल के अस्तित्व को स्वीकार करते हैं । परन्तु सौत्रान्तिक मत में वर्तमान काल की ही स्तुति मानी जाती है ।

( ९ ) निर्वाण के विषय में सौत्रान्तिक मत के आचार्य श्रीलब्ध का एक विशिष्ट मत था कि 'प्रतिसंख्याननिरोध' तथा 'अप्रतिसंख्याननिरोध' में किसी प्रकार का अन्तर नहीं है । प्रतिसंख्याननिरोध का अर्थ है प्रशान्तिवर्धन, भाविक्लेशानुत्पत्ति अर्थात् प्रशान्ति के कारण भविष्य में उत्पन्न होने वाले समस्त क्लेशों का न होना । अप्रतिसंख्याननिरोध का अर्थ है क्लेशानिवृत्तिभूतक दुःखानुत्पत्ति अर्थात् क्लेशों के निवृत्त हो जाने पर दुःख का उत्पन्न न होना । क्लेशों की निवृत्ति के ऊपर ही दुःख अर्थात् संसार की अनुत्पत्ति अवलम्बित है । अतः क्लेश का उत्पन्न न होना संसार के उत्पन्न न होने का कारण है । श्रीलब्ध की निर्वाण के विषय में यही धारणा है ।

( १० ) धर्मों का वर्गीकरण—सौत्रान्तिक मत के अनुसार धर्मों का एक त्रयीय वर्गीकरण है । यहाँ वैभाषिक लोग ७५ धर्म मानते हैं और विज्ञानवादी पूरे १०० धर्म मानते हैं, यहाँ सौत्रान्तिक केवल ४३ धर्म स्वीकार करते हैं । यह वर्गीकरण साधारणतया उपलब्ध नहीं होता । सोभागवत ताम्रिल देश के अद्वयन्दीशिराचार्य ( १२७५-१३२५ ई० ) द्वारा लिखित 'शिवशानसिद्धिचर' नामक ताम्रिल ग्रन्थ में यह वर्गीकरण

३ तथा सौत्रान्तिकमतेऽतीतानागतं शून्यमन्यदशून्यम् ।

—माध्यमिक वृत्ति पृ० ४४४ ।

अपकृष्ट होता है। प्रमाण दो प्रकार का है—प्रत्यक्ष और अनुमान। इनके विषय लौकिकों के अनुसार ४ प्रकार के हैं—( १ ) रूप ( २ ) अरूप ( ३ ) निर्वाण ( ४ ) व्यवहार। रूप दो प्रकार का होता है—उपादान और उपादाय, जो प्रत्येक ४ प्रकार का होता है। उपादान के अन्तर्गत पृथ्वी, जल, तेज तथा वायु की गणना है तथा उपादाय में रूक्षता, आकर्षण, राशि, तथा उष्णता इन चार धर्मों की गणना है। 'अरूप' भी दो प्रकार का होता है—विषय और कर्म। निर्वाण दो प्रकार का है—सोपधि और निरुपधि। व्यवहार भी दो प्रकार का होता है—सत्य और असत्य। इस सामान्य वर्णन के अनन्तर ४३ धर्मों का वर्गीकरण इस तरह है—

( १ ) रूप = ८ ( ४ उपादान + ४ उपादाय )।

( २ ) वेदना = ३ ( सुख, दुःख, न सुख न दुःख )।

( ३ ) संज्ञा = ६ ( ५ इन्द्रियों तथा १ चित्त )।

( ४ ) विज्ञान = ६ ( चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, रसन, काय तथा मन )

—इन इन्द्रियों के विज्ञान।

( ५ ) संस्कार = २० ( १० कुशल + १० अकुशल )।

( ग ) सर्वास्तिवाद का समीक्षण

सर्वास्तिवादियों के सिद्धान्तों की समीक्षा अनेक भाषाओं ने की है।

आदरायण ने ब्रह्मसूत्र के तर्कपाद ( २।२ ) में इसकी बड़ी धार्मिक

आलोचना की है। शङ्कराचार्य ने अपने माध्य में इस

संघात-

समीक्षा की बुक्तियों का बड़ा ही भाव्य प्रदर्शन किया है।

निरास

अबौद्ध दार्शनिकों ने अपनी रँगकी बौद्धमत के सबसे

शुद्ध अंग पर रक्की है। वह दुर्बल अंग है संघातवाद। सर्वास्तिवादियों

की दृष्टि में परमाणुओं के संघात से भूतमौलिक जगत् का निर्माण होता

है और पञ्चस्कन्धों से भान्तर कण्ड ( चित्त-चैत ) की रचना होती है । भूत तथा चित्त दोनों संघातमात्र हैं । भूत परमाणुओं का संघात है । और चित्त पञ्चस्कन्धाधोक्त होने से संघात है । सबसे बड़ी समस्या है इन समुदायों की सिद्धि । चेतन पदार्थों का संघात-मेकन युक्तियुक्त है, परन्तु यहाँ समुदायी द्रव्य ( अणु तथा संज्ञा ) अचेतन हैं । ऐसी परिस्थिति में समुदाय की सिद्धि नहीं बन सकती । चित्त अथवा विज्ञान इस संघात का कारण नहीं माना जा सकता । देह होने पर विज्ञान का उद्भव होता है और विज्ञान के कारण देहात्मक संघात उत्पन्न होता है । ऐसी वृत्ता में देह विज्ञान पर अवलम्बित रहता है और विज्ञान देह

चेतन  
संहर्ता  
का अभाव  
पर । फलतः अन्योन्याश्रय दोष से दूषित होने से यह एक समीचीन नहीं है । स्थिर संघातकर्ता की सत्ता बुद्धधर्म में मान्य नहीं है जो स्वयं चेतन होता हुआ इन अचेतनों को एक साथ संयुक्त कर देता । चेतनकर्ता के अभाव में परमाणुओं के संघात होने की प्रवृत्ति निरपेक्ष है अर्थात् बिना किसी अपेक्षा ( आवश्यकता ) के ही ये समुदायी प्रवृत्ति उत्पन्न करते हैं, तब तो इस प्रवृत्ति के कभी न बन्ध होने की अपेक्षा उठ नहीं होती है । साधारण नियम तो वही है कि कोई भी प्रवृत्ति किसी अपेक्षा के लिए होती है । प्रवृत्ति का कर्ता चेतन होता है । जब तक उसे उसकी आवश्यकता नहीं रहती है तब तक वह कार्य में प्रवृत्त रहता है । अपेक्षा की समाप्ति के साथ ही प्रवृत्ति का भी विनाश हो जाता है । परन्तु अचेतनों के लिए अपेक्षा कैसी ? अतः सर्वास्तिवादी मत में प्रवृत्ति के कहीं भी समाप्त होने का अवसर ही नहीं आवेगा, जो व्यवहार से निरास्त चिन्मय है ।

विज्ञानवादी कह सकते हैं कि साक्य विज्ञान ( समस्त विज्ञानों का अग्रकार ) इस संघात का कर्ता हो सकता है । पर प्रश्न यह है कि यह



आख्य-  
विज्ञान की  
समीक्षा

आख्यविज्ञान-सन्तान सन्तानियों से भिन्न है या अभिन्न ? भिन्न होकर वह स्थिर है या क्षणिक ? यदि वह स्थिर माना जायगा तो वेदान्तानुसार आत्मा की कथना सही हो जायगी । अतः आख्यविज्ञान को क्षणिक मानना पड़ेगा ।

ऐसी वृथा में वह प्रवृत्ति उत्पन्न नहीं कर सकता । क्षणिक वस्तु केवल एक ही व्यापार करती है और वह व्यापार उत्पन्न होता ( जायते ) है । इसके अतिरिक्त वह क्षणिक होने से कर ही क्या सकती है ? अभिन्न होने पर भी वह परमाणुओं में संघटित नहीं पैदा कर सकती, क्योंकि वह स्वयं अणुमात्र स्थायी है । प्रवृत्ति उत्पन्न करने के लिए तो अन्य वस्तुओं में स्थिति मानना पड़ेगा जो सिद्धान्त से विरुद्ध पड़ेगा ।

परमाणुओं को क्षणिक होने से उनका संघात कथमपि सिद्ध नहीं हो सकता । परमाणुओं का मेलन परमाणुक्रिया के अधीन है । प्रथमतः परमाणु में क्रिया होगी, अनन्तर उनका संघात होगा । जब अपनी क्रिया के कारण होने से क्रिया से पूर्वज्ञ में परमाणु को रहना चाहिए । क्रिया के आशय होने से जिस क्षण में क्रिया हो, उस क्षण में परमाणु की अवस्थिति अपेक्षित है । इसी प्रकार मेलन के क्षण में भी परमाणुओं का अवस्थान आवश्यक है । यदि मेलन का आशय ही न रहेगा, तो मेलनकथ प्रवृत्ति ही कैसे उत्पन्न होगी ? फलतः ऐसी परिस्थिति में परमाणुओं का अवस्थान अनेक क्षणों तक होना आवश्यक है । परन्तु क्षणिकवादी बौद्धों की दृष्टि में ऐसी स्थिति सम्भव नहीं है । अतः क्षणिक परमाणुओं में स्थिर परमाणुओं से साध्य मेलन नहीं हो सकता ।

१ “क्षणिकत्वाभ्युपगमान्च निर्व्यापारात् प्रवृत्त्यनुपपत्तेः” शंकर-भाष्य । “क्षणिकस्य अन्मातिरिक्तव्यापारो नास्ति तस्मात् तस्य परमाण्वादि-मेलनार्थं प्रवृत्तिरनुपपन्ना क्षणिकत्वव्याघातादित्यर्थः ।”

—रत्नप्रसा ( ११११० )

निकर यह है कि परमाणुओं के क्षणिक होने से तथा संघातकर्ता किसी स्थिर चेतन के अभाव होने से संघात नहीं हो सकता ।

बौद्धमत में अविद्यादि द्वादश निदान आपस में कार्यकारण भाव धारण करते हुए इस जगत्—द्वारा का निर्वाह करते हैं । इसे भी संघात

द्वादश-  
निदान  
संघात का  
कारण

का कारण नहीं माना जा सकता । क्योंकि अविद्यादि निदान आपस में ही एक दूसरे को उत्पन्न करते हैं । पूर्व पूर्वनिदान उत्तरोत्तर निदानों को उत्पन्न करते हैं । उनकी सामर्थ्य इतनी परिमित है । संघात की उत्पत्ति के लिए कोई दूसरा कारण खोजना चाहिए । एक प्रश्न यह भी है

कि संघात का प्रयोजन क्या है ? भोग । परन्तु स्थिरभोक्ता न होने से वह भोग भोग के लिए ही रह जायगा, दूसरा कोई भी उसे न चाहेगा । इसी प्रकार मोक्ष भी मोक्ष के लिए हो रहेगा । यदि भोग और मोक्ष दोनों के इच्छुक प्राणी विद्यमान हैं तो उन्हें भोग और मोक्ष के समर्थ में श्राव्य होना चाहिए । परन्तु ऐसी दशा में क्षणिकवाद को तिकाङ्क्षि देने पड़ेगी । अतः स्थिरभोक्ता के अभाव होने से संघात की सिद्धि नहीं होती । संघात के अभाव में लोकपात्रा का विनाश अवस्थित होगा । अतः बौद्धों का संघातवाद युक्ति की कसौटी पर ठीक नहीं उतरता ।

### क्षणमङ्गनिरास

जगत् के पदार्थों को क्षणिक मानने से व्यवहार और परमार्थ की उत्पत्ति कथमपि सिद्ध नहीं की जा सकती । वस्तुओं के क्षणिक होने पर कोई भी क्रिया फल उत्पन्न करने के लिये दूसरे क्षण में विद्यमान नहीं रहेगी । फल की उत्पत्ति के लिये क्रिया का दूसरे क्षण में रहना निवृत्त आवश्यक है परन्तु बौद्धों के अनुसार क्रिया तो क्षणिक है । इसलिये वह

१ इतरोत्तरप्रत्ययत्वादिति चेन्नोत्पत्तिमात्रनिमित्तत्वात् ।

—म० सू० १।२।१६

अपने फल को उत्पन्न बिना किये ही वह भस्तीत के गर्भ में विकीर्ण हो जाती है। इस दोष का नाम है 'कृतप्रणाय' अर्थात् किये गये कर्म का नाश। क्रिया के बिना किये हुए प्राणी को स्वयं बिना किये हुए कर्मों के फल को भोगना पड़ता है। इस दोष का नाम है 'अकृतकर्म भोग'। भव-भङ्ग का दोष भी इसी प्रकार आगरूप है। प्राणियों का जन्म इस जगत् में कर्मफल के भोगने के लिये ही होता है। परन्तु प्राणी तो क्षणिक ठहरा। जिस कार्य को उसने किया है उसके भोगने का उसे भवितर ही नहीं मिलेगा। फलतः उसमें उत्तरदायित्व का अभाव सिद्ध होगा; जिससे संसार की उत्पत्ति के लिये ही कोई कारण उपयुक्त नहीं जान पड़ता। अतः क्षणिकवाद के मानने के कारण संसार के भंग होने का ही प्रसंग उपस्थित होगा। बौद्ध सिद्धान्त को भी इससे गहरा धक्का पहुँचता है। बुद्धधर्म बौद्ध-प्राप्ति के लिये अष्टाङ्गिक मार्ग का विधान करता है। परन्तु कर्मफल के क्षणिक होने पर बौद्ध की प्राप्ति ही सुतराँ संभव है। तब निर्वाण की प्राप्ति के लिये मार्ग के उपदेश करने से काम ही क्या होगा ?

स्मृति-भंग भी क्षणिकवाद के निराकरण के लिये एक प्रयत्न व्यावहारिक प्रमाण है। लोगों के अनुभव से हम जानते हैं कि स्मरण करने बाछा तथा अनुभव करने बाछा एक ही व्यक्ति होना चाहिए। पदार्थ का स्मरण वही करता है जिसने उसका अनुभव किया है। मशुरा के पेदा खाने श्रुति को के स्वाद का अनुभव वही व्यक्ति कर सकता है जिसने कभी अनुभव किया उसका आस्वाद किया हो। परन्तु क्षणिकवाद के मानने पर यह व्यवस्था ठीक नहीं लगती। क्योंकि किसी वस्तु को आज स्मरण करनेवाला देवदत्त अक्षतमकालिक ( आज के साथ ) संबंध रखता है और एक उसका अनुभव करनेवाला देवदत्त पूर्व दिन कालिक संबंध रखता है। देवदत्त ने एक अनुभव किया और आज वह उसका स्मरण करता है। क्षणिकवाद के मानने से अनुभव करनेवाले तथा स्मरण

करनेवाले देवदत्त में मुकता सिद्ध नहीं हुई। जिस देवदत्त ने अनुमत्त किया वह तो भतीत के गर्भ में विबीन हो गया और जो देवदत्त उसका स्मरण कर रहा है वह वर्तमान काल में विद्यमान है। दोनों की भिन्नता स्पष्ट है। ऐसी दशा में स्मृति जैसे लोक-प्रसिद्ध सामान्य व्यापार की व्यवस्था ही नहीं की जा सकती। अतः कौकिक तथा शास्त्रीय समर्थ दृष्टियों से ज्ञानिकवाद तर्क की कसौटी पर खरा नहीं उतरता।

ज्ञानिकवाद के भङ्गोकार करने से धार्मिक विषयों में भूयसी अनवस्था फैल जायेगी, इस बात का स्पष्ट प्रतिपादन जयन्तमठ ने न्यायमञ्जरी में शब्दों की श्रुतियों में किया है। उनका कहना है कि जब फल भोगने के लिये आत्मा ही नहीं है तो स्वर्ग की प्राप्ति के लिये चैत्य की पूजा करने से क्या लाभ? जब संस्कार ज्ञानिक हैं तो अनेक वर्षों तक रहने वाले तथा युग-युग तक जीनेवाले बिहारों को बनाने की क्या आवश्यकता है। जब सब कुछ शून्य है तब गुरु को इच्छा देने का उपदेश देने से क्या लाभ? सच तो यह है कि बौद्धों का चरित्र अत्यन्त अव्युत्त है तथा वह दम्भ की पराकाष्ठा है—

“नस्त्यात्मा फलभोगस्यात्रमय च स्वर्गाय चैत्यार्चनं;  
संस्काराः ज्ञानिका युगस्थितिभूतश्चैति विहाराः कृताः।  
सर्वं शून्यमिदं वसूनि गुरुवे देहीति चादिश्यते;  
बौद्धानां चरितं किमन्यदियती दम्भस्य भूमिः परा ॥”

—न्यायमञ्जरी पृ० ३९

१ इसीलिए इतने दोषों के सन्नाह रहने पर हेमचन्द्र ने ज्ञानिकवाद को मानने वाले बौद्धों को ठीक ही ‘महासाहसिक’ कहा है।

कृतप्रणाशाकृतकर्मभोगभवप्रमोक्षस्मृतिमङ्गदोषान् ।

उपेक्ष्य साक्षात् ज्ञानमङ्गमिच्छन् बहो महासाहसिकः परस्ते ॥

‘अयोग्यवच्छेदकारिका’ श्लोक १८ ।

# योगाचार

## विज्ञानवाद

“चित्तं प्रवर्तते चित्तं चित्तमेव विमुच्यते ।

चित्तं हि जायते नान्यचित्तमेव निरुच्यते ॥”

लंकावतारसूत्र गाथा १४५ ।

## सप्तदश परिच्छेद

### विज्ञानवाद के आचार्य

योगाचार मत बौद्धदर्शन के विकास का एक महत्वपूर्ण अंग समझा जाता है। इसकी दार्शनिक दृष्टि शुद्ध प्रत्यक्षवाद ( आह्वयिज्ञोज्ञम ) को नामकरण है। आध्यात्मिक सिद्धास्त के कारण यह विज्ञानवाद कहलाता है और धार्मिक तथा व्यावहारिक दृष्टि से इसका नाम “योगाचार” है। ऐतिहासिक दृष्टि से योगाचार की उत्पत्ति सांख्यिकों के प्रतिवाद स्वरूप में हुई। सांख्यिक लोग जगत् के समस्त पदार्थों को शुभ्य मानते हैं। इसी के प्रतिवाद में इस सम्प्रदाय की उत्पत्ति हुई। इस सम्प्रदाय का कहना है कि जिस बुद्धि के द्वारा जगत् के पदार्थ असत्य प्रतीत हो रहे हैं, कम से कम उस बुद्धि को तो सत्य मानना ही पड़ेगा। इसीलिए यह सम्प्रदाय “विज्ञान” ( चित्त, मन, बुद्धि ) को शुकमात्र सत्य पदार्थ मानता है। इस सम्प्रदाय की जन्मदाता में बौद्ध-

न्याय का जन्म हुआ। इस मत के अनुयायी सिद्धों ने बौद्ध-न्याय का खूब ही अनुशीलन किया। इसके बड़े-बड़े आचार्य लोगों ने विज्ञान को ही परमार्थ सिद्ध करने के लिए बड़ी ही श्रद्धाकोटि की आध्यात्मिक पुस्तकें लिखीं। ये पुस्तकें भारत के बाहर चीनदेश में खूब फैली और वहाँ की आध्यात्मिक चिन्ता को खूब अग्रसर किया। इसी योगाचार मत का पहले इतिहास प्रस्तुत किया जायेगा और इसके अनन्तर दार्शनिक सिद्धान्त का वर्णन होगा।

१—मैत्रेयनाथ—विज्ञानवाद को सुदृढ़ दार्शनिक प्रतिष्ठा देने वाले भार्य असंग को कौन नहीं जानता? इनके ऐश्वर्य श्रद्धाकोटि का विद्वान् बौद्ध दर्शन के इतिहास में विरका ही होगा। अब तक विद्वानों की धाँही धारणा रही है कि भार्य असंग ही विज्ञानवाद के संस्थापक थे। परन्तु भाजकज के नवीन अनुसंधान ने इस धारणा को अन्त प्रमाणित कर दिया है। बौद्धों की परम्परा से पता चलता है कि गुप्त स्वर्ग में भविष्य बुद्ध मैत्रेय की कृपा से असंग को अनेक ग्रन्थों की स्फूर्ति प्राप्त हुई। इस परम्परा में ऐतिहासिक तथ्य का भोज प्रतीत होता है। मैत्रेय या मैत्रेयनाथ स्वयं ऐतिहासिक व्यक्ति थे, जिन्होंने योगाचार की स्थापना की और असंग को इस मत की दीक्षा दी। अतः मैत्रेयनाथ को ही विज्ञानवाद का प्रतिष्ठापक मानना न्याय संगत प्रतीत होता है।

भार्य मैत्रेय ने अनेक ग्रन्थों की रचना संस्कृत में की। परन्तु कुछ है कि एक, दो ग्रन्थों को छोड़कर इनके ग्रन्थों का परिचय मूल संस्कृत में न मिलकर तिब्बतीय और चीनी अनुवादों से ही मिलता है। भोट-देशीय विद्वान् थुस्तोम ने अपने “बौद्धधर्म के इतिहास” में इनके नाम से पाँच ग्रन्थों का बख्श किया है।

(१)—महायान सूत्रालंकार—सात परिच्छेदों में (कारिका भाग केबक)

- (२)—धर्मधर्मता विभंग— } मूल संस्कृत में अनुपलब्ध;  
 (३)—महायान-उत्तर-सन्त्र— } तिब्बती अनुवाद प्राप्त ।  
 ४—मध्यन्त विभंग या मध्यन्त विभाग ।

यह ग्रन्थ कारिका रूप में था जिसकी विस्तृत व्याख्या आचार्य वसुबन्धु ने की । इस भाष्य की टीका वसुबन्धु के प्रमुख शिष्य आचार्य स्थिरमति ने की । सौभाग्य से कुछ कारिकायें मूल संस्कृत में भी उपलब्ध हुई हैं । —

( ५ ) अभिसमयालंकारकारिका—इस ग्रन्थ का पूरा नाम 'अभिसमयालंकारप्रज्ञापारमिताउपदेशशास्त्र' है । इस ग्रन्थ का विषय है प्रज्ञापारमिता का वर्णन अर्थात् उस मार्ग का वर्णन जिसके द्वारा बुद्ध निर्वाण की प्राप्ति करते हैं । निर्वाण के सिद्धान्त के प्रतिपादन में यह ग्रन्थ अद्वितीय माना जाता है । इस ग्रन्थ में आठ परिच्छेद हैं जिसमें ७० विषयों का वर्णन है । इस ग्रन्थ की महत्ता का परिचय इसी बात से करा सकता है कि इसकी संस्कृत तथा तिब्बती भाषा में लिखी गई २१ टीकायें उपलब्ध हैं । कारिकाओं के अत्यन्त संक्षिप्त होने के कारण से यह ग्रन्थ अत्यन्त कठिन है । संस्कृत में लिखी गई इस ग्रन्थ की प्रसिद्ध टीकायें ये हैं ( १ ) आर्य विमुक्तसेन—जो वसुबन्धु के साक्षात् शिष्य थे—की लिखी हुई टीका । ( २ ) भदन्त विमुक्तिसेन—ये आर्य विमुक्तसेन के शिष्य थे ( ६ वीं शताब्दी ) । ( ३ ) आचार्य हरिभद्र ( नवमी-शताब्दी ) इनकी टीका का नाम है 'अभि-

१ इस ग्रन्थ के प्रथम परिच्छेद को तिब्बती भाषा से पुनर्निर्माण कर विभुशेखर महाचार्य तथा डा० हुशी ने कलकत्ता ओरियन्टल सीरीज़ न० २४ ( १९३२ ) में छपवाया है । इस ग्रन्थ का पूरा अनुवाद डा० चेरवात्की ने अंग्रेजी में किया है—विन्डोविका बुद्धिका नं० ३० केनिनग्राउ ( रूस ) १९३६ ।

समयालंकारालोक'। तिब्बतीय परम्परा के अनुसार आर्य विमुक्त-  
सेन और हरभद्र पारमिता के सर्वश्रेष्ठ व्याख्याता और चिन्तक माने  
जाते हैं। सौभाग्यवश यह भाष्य मूल संस्कृत में उपलब्ध है तथा  
प्रकाशित भी हुआ है। यह ग्रन्थ 'अभिसमयालंकार' पर टीका होने के  
अतिरिक्त 'अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता' पर भी टीका है। तिब्बत में  
इस ग्रन्थका गाढ़ अध्ययन तथा अनुशीलन आज भी होता है।  
योगाचार के धार्मिक रहस्यवाद की जानकारी के लिए यह ग्रन्थ नितान्त  
उपादेय है। डा० तुशी को आर्य विमुक्तसेन की व्याख्या का कतिपय  
अंश भी प्राप्त हुआ है।

२ आर्य असंग—

योगाचार सम्प्रदाय के सबसे प्रसिद्ध आचार्य आर्य असंग  
मैत्रेयनाथ के शिष्य थे। इस शिष्य ने अपने ग्रन्थों से इतनी प्रसिद्धि प्राप्त  
कर ली कि विद्वानों ने भी इनके गुरु के अस्तित्व को भुला दिया।  
इसका उपापक पाण्डित्य तथा अलौकिक व्यक्तित्व इनके ग्रन्थों में सर्वत्र  
परिलक्षित होता है। इनका पूरा नाम 'बसुबन्धु असंग' था। ये  
आचार्य बसुबन्धु के श्रेष्ठ भ्राता थे। अष्टाद् समुद्रगुप्त के समय  
(५ वीं शताब्दी) में इसका आदिर्भाव हुआ था। विज्ञानवाद की  
प्रसिद्धि, प्रतिष्ठा तथा प्रभुत्व के प्रधान कारण आर्य असंग ही थे। अपने  
अनुग्रह बसुबन्धु को वैभाषिक मत से हटा कर योगाचार मत में दीक्षित

१ इस ग्रन्थ का संस्कृत मूल संस्करण 'विब्लोथिका बुद्धिका', नं०  
२३ (१९२६) में डा० वेरवास्की के सम्पादकत्व में निकला है तथा इसकी  
समीक्षा डा० ओवेरमिल्लर ने 'Anyhysis of Abhisamayalankara  
of Ma-treya' नाम से निकाला है। इष्टग्रन्थ—कलकत्ता ओरियन्टल  
सोरीज नं० २७

२ गा० ओ० सी० में डा० तुशी के सम्पादकत्व में प्रकाशित।



करने का सारा श्रेय इन्हीं को प्राप्त है। इनके ग्रन्थों का विशेष पता चीनी भाषा में किये गये अनुवादों से ही पछता है।

(१) महायान सम्परिग्रह—इस ग्रन्थ में महायान के सिद्धान्त संक्षेप रूप से वर्णित हैं। यह ग्रन्थ मूल संस्कृत में नहीं मिलता परन्तु इसके तीन चीनी अनुवाद उपलब्ध हैं।—(१) हुइशान्तकृत—५६१ ई० (२) परमार्थ—२६३ ई० (३) हेन्साङ्गकृत—६५० ई०। इस ग्रन्थ की दो टीकाओं का पता पछता है जिसमें सबसे मसिद्ध टीका आचार्य बसुबन्धु की थी जिसके तीन अनुवाद चीनी भाषा में उपलब्ध हैं।

(२) प्रकरण आर्यवाचा—योगाचार के व्यावहारिक तथा नैतिक रूप की व्याख्या। हेन्साङ्ग ने इसका चीनी भाषा में अनुवाद एगारह परिच्छेदों में किया है।

(३) योगाचार भूमिशास्त्र—यह ग्रन्थ बड़ा विशालकाय है जिसमें योगाचार के साधनमार्ग का प्रामाणिक विस्तृत वर्णन है। विशालकाय को 'योगाचार' के नाम से पुकारने का कारण यही ग्रन्थ है। इसका केवल एक छोटा अंश संस्कृत में प्रकाशित है। सौभाग्यवश यह पूरा हिन्दू ग्रन्थ संस्कृत में राहुल सांकृत्यायन के प्रयत्न से उपलब्ध हो गया है। इसके परिच्छेदों का नाम 'भूमि' है। ग्रन्थ के १७ भूमियों के नाम ये हैं—(१) विशाग भूमि, (२) मनोभूमि, (३) सवितर्क-सविचारा भूमि, (४) अवितर्क विचार मात्रा भूमि (५) अवितर्क-अविचारा भूमि, (६) समाहिता भूमि (७) असमाहिता भूमि, (८) सविशका भूमि, (९) अविशका भूमि, (१०) श्रुतमयी भूमि, (११) चिन्तामयी भूमि, (१२) भावनामयी भूमि, (१३) भावक भूमि,

१ इस ग्रन्थ के विशेष विवरण के लिये देखिये—

P. K. Mukharj.—Indian Literature in China and the Far East P. 228—29.

( १४ ) प्रत्येकबुद्ध भूमि, ( १५ ) बोधिसत्त्वभूमि ( १६ ) लोपधिका भूमि तथा ( १७ ) निरुपधिका भूमि । इस ग्रन्थ में विज्ञानवाद के सिद्धान्तों का विराद विवेचन है ।

( ४ ) महायान सूत्रालंकार—असंग का यह ग्रन्थ विद्वानों में विशेष प्रसिद्ध है । मूल संस्कृत में इसका प्रकाशन भी बहुत पहिले हुआ था । इसमें २१ अधिकार (परिच्छेद) हैं । कारिका मैत्रेयनाथ की है परन्तु व्याख्या असंग की । विज्ञानवाद का यह नितान्त मौलिक ग्रन्थ है जिसमें महायान—सूत्रों का सार अंश संकलित किया गया है ।

### ३ आचार्य वसुबन्धु—

वसुबन्धु का परिचय पहिले दिया जा चुका है । जीवन के अन्तिम काल में अपने जेष्ठ भ्राता आर्य असंग के संसर्ग में आकर इन्होंने योगाचार मत को ग्रहण कर लिया था । सुनते हैं कि अपने पूर्व जीवन में लिखित महायान की निन्दा को स्मरण कर इन्हें इतनी श्लामि हुई कि ये अपने ओम को काटते पर तुल गये थे परन्तु आर्य असंग के समझाने पर इन्होंने महायान सम्प्रदाय की सेवा करने का भार ठाढ़ा और पाण्डित्य पूर्ण ग्रन्थों की रचना कर विज्ञानवाद के अन्वय को सर दिया । इनके महायान संबंधी ग्रन्थ ये हैं—

( १ )—सद्धर्म पुष्पकरीक की टीका—५०८ ई० से लेकर ५१५ ई० के बीच चीनी भाषा में अनूदित ।

( २ )—महापरिनिर्वाणसूत्र की टीका—चीनी अनुवाद ही उपलब्ध है ।

१ ग्रन्थ की विस्तृत विषय सूची के लिए द्रष्टव्य— राहुल—दर्शन-दिग्दर्शन, पृ० ७०५-७१४

२ डॉ० सिस्नो लेवी के द्वारा १६०६ में पेरिस से प्रकाशित तथा फ्रेंच में अनुवादित ।

( ३ )—**वज्रसूत्रेदिकाप्रस्तावपरिमिता** की टीका—इसका अनुवाद १८६६ ई० से १९३४ के बीच चीनी भाषा में अनुवादित ।

( ४ )—**विश्वसि मात्रतासिद्धि**—यह विशानबाव की सर्वश्रेष्ठ दार्शनिक व्याख्या है । इसके दो पाठ ( Recension ) उपलब्ध हैं ( १ ) विशिका ( २ ) त्रिशिका । विशिका में २० कारिकाएँ हैं जिसके ऊपर वसुबन्धु ने स्वयं भाष्य लिखा है । त्रिशिका में तीस कारिकाएँ हैं जिसके ऊपर इनके शिष्य स्थिरमति ने भाष्य लिखा है । 'विश्वसिमात्रतासिद्धि' का चीनी भाषा में अनुवाद हुन्साङ्ग ने किया था जो आज भी उपलब्ध है । राहुल सांकृत्यायन ने इस ग्रन्थ के कुछ अंश का अनुवाद चीनी से संस्कृत में किया है ।

४ **आचार्य स्थिरमति**—

आचार्य स्थिरमति वसुबन्धु के शिष्य है । उनके चारों शिष्यों में आप ही उनके पह शिष्य माने जाते हैं । इन्होंने अपने गुरु के ग्रन्थों पर महत्वपूर्ण व्याख्या लिखी हैं । इस प्रकार आचार्य वसुबन्धु के गूढ़ अभिप्रायों को समझाने के लिए स्थिरमति ने व्याख्या रचकर आदर्श शिष्य का उल्लेख उदाहरण प्रस्तुत किया है । आप चौथी शताब्दी के अन्त में विद्यमान थे । इनके विस्तृतलिखित ग्रन्थों का पता चकता है जिसका अनुवाद तिब्बतीय भाषा में आज भी उपलब्ध है :—

( १ ) **काश्यपपरिवर्त टीका**—तिब्बतीय अनुवाद के साथ इसका चीनी अनुवाद भी मिलता है ।

१ इस ग्रन्थ का मूल संस्कृत संस्करण डा० सिल्वन लेवी ने पेरिस ( १९२५ ) से निकाला है जिसमें विशिका तथा त्रिशिका पर लिखे भाष्य भी सम्मिलित हैं ।

२ Journal of Behar & Orissa Research Society.

( २ ) सूत्रालंकारवृत्तिभाष्य—यह ग्रन्थ वसुबन्धु की सूत्रालंकार-वृत्ति की विस्तृत व्याख्या है। इस ग्रन्थ को सिद्धन्त लेखी ने सम्पादित कर प्रकाशित किया है।

( ३ ) त्रिशिका भाष्य—वसुबन्धु की 'त्रिशिका' के ऊपर यह एक महत्वपूर्ण भाष्य है। इस ग्रन्थ के मूल संस्कृत को सिद्धन्त लेखी ने नेपाल से खोद निकाला है तथा फ्रेन्चभाषा में अनुवाद करके प्रकाशित किया है।

( ४ ) पञ्चस्कन्धप्रकरण वैभाष्य।

( ५ ) अभिधर्मकोष भाष्यवृत्ति—यह ग्रन्थ वसुबन्धु के अभिधर्मकोष के भाष्य के ऊपर टीका है। इसका संस्कृत मूल नहीं मिलता परन्तु तिब्बतीय भाषा में इसका अनुवाद आज भी उपलब्ध है।

( ६ ) मूलभाष्यमिक कारिका वृत्ति—कहा जाता है कि यह आचार्य नागार्जुन के प्रसिद्ध ग्रन्थ की टीका है।

( ७ ) मध्यान्तविभागसूत्रभाष्यटीका—आचार्य मैत्रेय ने 'मध्यान्तविभाग' नामक सुप्रसिद्ध ग्रन्थ लिखा था। उसी पर वसुबन्धु ने अपना भाष्य लिखा। इस ग्रन्थ में योगाचार के मूल सिद्धान्तों का विस्तृत स्पष्टीकरण है। इसी भाष्य के ऊपर शिवरसति ने यह टीका बनाई है जो उनके सब ग्रन्थों से अधिक महत्वपूर्ण मानी जाती है। योगाचार के गुरु सिद्धान्तों को समझने के लिए यह टीका नितान्त उपयोगी है।

१ इस ग्रन्थ का तिब्बतीय अनुवाद ही प्राप्त था परन्तु पं० विष्णुशेखर भट्टाचार्य तथा डा० तुष्टी ने तिब्बतीय अनुवाद से, इस ग्रन्थ का संस्कृतमें पुनर्निर्माण किया है जिसका प्रथम भाग कलकत्ता ओरियन्टल सीरीज (नं० २७) में छपा है। इस पूरे ग्रन्थ का अनुवाद डा० चेरवास्की ने अंग्रेजी में किया है। द्रष्टव्य बी० सु० भाग ३०, मास्को १९३६। यह अनुवाद इस कठिन ग्रन्थ को समझने के लिए नितान्त उपयोगी है।

५ दिक्काग—इनका जन्म कांची के पास सिंहवक्क नामक ग्राम में, एक ब्राह्मण के घर हुआ था। आपके 'नागार्जुन' नामक प्रथम गुरु वात्सीपुत्रीय मत के एक प्रसिद्ध पण्डित थे। इन्होंने आपको बौद्धधर्म में दीक्षित किया, इसके परचात् आप माचार्य वसुवन्धु के शिष्य हुए। निर्मग्नण पाकर आप नाळन्दा महाविहार में गए जहाँ पर आपने सुदुर्जय नामक ब्राह्मण तार्किक को शास्त्रार्थ में हराया। शास्त्रार्थ करने के लिए आप उड़ीसा और महाराष्ट्र में भ्रमण किया करते थे। आप अविहत्तर उड़ीसा में रहा करते थे। आप संघ-संत्रों के भी विशेष शाला थे। तिब्बतीय ऐतिहासिक कामा सारानाय ने इनके विषय में लिखा है कि एक बार उड़ीसा के राजा के अर्थ-सचिव भद्रपाकित—जिसे दिक्काग में बौद्धधर्म में दीक्षित किया था—के घराने में हरीतकी वृक्ष की एक शाखा के बिलकुल सूख जाने पर दिक्काग ने मंत्र द्वारा उसे सात ही दिनों के अन्दर फिर से हरा-भरा कर दिया। इस प्रकार बौद्धधर्म में सारी शक्तियों को लगाकर इन्होंने अपने धर्म की अनुपम सेवा की। अन्त में वे उड़ीसा के एक जंगल में निर्वाण-पद में लीन हो गए। वे वसुवन्धु के पट्ट शिष्यों में से थे, अतः इनका समय ईसा की चतुर्थ शताब्दी का उत्तरार्ध तथा पाँचवी शताब्दी का पूर्वार्ध (३४२ ई०-४२४ ई०) है।

(१) प्रमाण समुच्चय—इनका सबसे महत्वपूर्ण ग्रन्थ है। यह संस्कृत में अनुष्टुप छन्दों में लिखा गया था। परन्तु अबे दुःख की बात है कि इसका संस्कृत मूल उपलब्ध नहीं है। हेमचन्द्र नामक एक भारतीय पण्डित ने एक तिब्बतीय विद्वान् के सहयोग से इस ग्रन्थ का तिब्बतीय भाषा में अनुवाद किया था। इस ग्रन्थ में ६ परिच्छेद हैं जिनमें म्याथ-कास्त्र के समस्त सिद्धान्तों का विषाद प्रतिपादन है। इनका विषय-क्रम यों है—(१) प्रत्यक्ष (२) स्वार्थानुमान (३) परार्थानुमान (४) हेतुवृष्टान्त (५) अपोह (६) जाति।

(२) प्रमाण समुच्चयवृत्ति—यह पहले ग्रन्थ की व्याख्या है। इसका संस्कृत मूल नहीं मिलता। परन्तु तिब्बतीय अनुवाद उपलब्ध है।

(३) न्याय-प्रवेश—आचार्य दिङ्नाग का यही एक ग्रन्थ है जो मूल संस्कृत में उपलब्ध हुआ है। इस ग्रन्थ के रचयिता के सम्बन्ध में विद्वानों में बड़ा मतभेद है। कुछ लोग इसे दिङ्नाग के शिष्य 'शंकर-स्वामी' की रचना बतलाते हैं। परन्तु वास्तव में यह दिङ्नाग की ही कृति है। इसमें सन्देह करने का तनिक भी स्थान नहीं है।

(४) हेतुचक्रहमरु—इस ग्रन्थ का दूसरा नाम 'हेतुचक्रनिर्याय' है। इसमें नव प्रकार के हेतुओं का संक्षिप्त वर्णन है। अब तक इस ग्रन्थ का तिब्बतीय अनुवाद ही मिलता था परन्तु दुर्गाचर्य ने इस ग्रन्थ का संस्कृत में पुनर्निर्माण किया है। इसके देखने से पता लगता है कि 'अहोरे' नामक स्थान के 'बोधिसत्त्व' नामक किसी विद्वान् ने भिन्नु धर्माशोक की सहायता से तिब्बतीय भाषा में इसका अनुवाद किया था।

(५) प्रमाणशास्त्रन्यायप्रवेश—इसके अनुवाद तिब्बतीय तथा चीनी भाषा में मिलते हैं। (६) आलम्बन परीक्षा (७) आलम्बनपरीक्षावृत्ति—यह आलम्बन परीक्षा की टीका है। (८) त्रिकाल परीक्षा—इसके संस्कृत मूल का पता नहीं है परन्तु तिब्बतीय भाषा में इसका अनुवाद मिलता है। (९) अर्मप्रदीपवृत्ति—यह दिङ्नाग के गुरु आचार्य समुक्तु के 'अभिधर्म कोश' की टीका है। संस्कृत मूल का पता नहीं है। तिब्बतीय अनुवाद मिलता है।

१ यह ग्रन्थ गायकवाड ओरियन्टल लीरीज (सं ३८) में प्रकाशित हुआ है जिसका संपादन आचार्य ए० बी० ग्रुव ने किया है। इस ग्रन्थ का तिब्बतीय भाषा में भी अनुवाद मिलता है तथा गायकवाड लीरीज नं० ३९ में छपा है।

बौद्धन्याय को सुव्यवस्थित करने में दिक्नाग का बड़ा हाथ है। इनके पहिले गौतम तथा वात्स्यायन ने परार्थानुमान के लिये पञ्चावयव कावच का वर्णन किया था। परन्तु इस मत का व्यवहन करके दिक्नाग ने यह दिखलाया है कि तीन ही अवयवों से काम चल सकता है। परमपथ अनुमान के लो कथन गौतम तथा वात्स्यायन ने दिये थे वनकर अवयव दिक्नाग ने इन्हें अभिनिवेश के साथ किया है कि ब्राह्मण दार्शनिक बघोत्तक को दिक्नाग के सिद्धान्तों का व्यवहन करने के लिये 'न्यायवार्तिक' जैसे प्रौढ ग्रन्थ की रचना करनी पड़ी। मीमांसक-मूर्धन्य कुमारिल भट्ट ने भी दिक्नाग को उक्तिर्वा का बड़े विस्तार के साथ 'ह्येक वार्तिक' में व्यवहन किया है। ब्राह्मण दार्शनिकों के द्वारा किये गये इस प्रचण्ड आक्रमण को देखकर हम इनकी व्यौक्तिक मझसा को अच्छीभौंति समझ सकते हैं। दिक्नाग बौद्धन्याय के विशाल प्रतिष्ठापक हैं जिन्होंने विज्ञानवाद के समर्थन के लिये अभिनव सिद्धान्तों की उजावना कर बौद्धन्याय को स्वतन्त्र रूप से प्रतिष्ठित किया।

( ६ ) शंकर स्वामी—

चीन देशीय ग्रन्थों से पता चलता है कि शंकर स्वामी दिक्नाग के शिष्य थे। डा० विद्याभूषण उन्हें बुद्धिभारत का निरासो बतलाते हैं। चीनी त्रिपिटक के अनुसार शंकर स्वामी ने 'हेतुविद्याभ्यास-प्रवेशसार' या 'न्यायप्रवेशसर्गसार' नामक बौद्ध न्याय-ग्रन्थ बनवाया या त्रिलका चीनी भाषा में अनुवाद हेतुसांग ने ६४० ई० में किया था। इस विषय में विद्वानों में बड़ा मतभेद है कि वह ग्रन्थ दिक्नाग-रचित न्याय-प्रवेश से भिन्न है या नहीं। डा० कीम तथा डा० तुको 'न्यायप्रवेश' को दिक्नाग की रचना न मानकर शंकर स्वामी की रचना मानते हैं।

( ७ ) धर्मपाल—

धर्मपाल काशी ( आन्ध्रदेश ) के रहने वाले थे। वे इस देश के एक

बड़े मंत्री के छोटे पुत्र थे। कङ्कपन से ही वे बड़े चतुर थे। एक बार उस देश के राजा और रानी इनसे इतने प्रसन्न हुए कि उन लोगों ने इन्हें एक बहुत बड़े मोक्ष में भागवित किया। उसी दिन सार्वकाक को इनका इच्छित सांसारिक विषयों से इतना उद्विग्न हुआ कि इन्होंने बौद्ध-मिथु का वस्त्र पहना कर संसारको छोड़ दिया। वे बड़े उत्साह के साथ विष्णु-ध्यान में लग गये और अपने समय के शीघ्र विद्वान् बन गए। दक्षिण से वे नाकन्द्य में आए और यहीं पर नाकन्द्य महाविहार के कुञ्जपति के पद पर प्रतिष्ठित हुए। हुनसांग के शुद्ध शीघ्रमार्ग धर्मशास्त्र के शिष्य थे। जब यह विद्वान् चीनी यात्री नाकन्द्य में बौद्ध दर्शन का अध्ययन कर रहा था उस समय धर्मशास्त्र ही वहाँ के मुख्य विषय थे। योगाचार मत के उत्कृष्ट आचार्यों में उनकी मध्यामी की जाती थी। माध्यमिक मत के व्याख्याकार चन्द्रकीर्ति इन्हीं के शिष्यों में से थे।

इनके ग्रन्थ—( १ ) शास्त्रमन-प्रत्ययध्यान-शास्त्र-व्याख्या ( २ ) विश्वसिमाश्रयसिद्धिव्याख्या ( ३ ) शतशास्त्रव्याख्या—यह ग्रन्थ माध्यमिक आचार्य आर्यदेव के शतशास्त्र की उत्कृष्ट व्याख्या है। इसका अनुवाद हुनसांग ने चीनी भाषा में ६५२ ई० किया था। यह विचित्र सी बात है कि हुनसांग ने योगाचार मत के ही ग्रन्थों का अनुवाद किया। केवल यही ग्रन्थ ऐसा है जो माध्यमिक मत से सम्बन्ध रखता है।

( ८ ) धर्मकीर्ति—

धर्मकीर्ति अपने समय के ही तर्कनिष्ठ वास्तविक न थे प्रत्युत उनकी विमल कीर्तिपटाका भारत के दार्शनिक गगन में सदा ही फहराती रहेगी। इनकी अलौकिक प्रतिभा की प्रशंसा प्रतिपत्नी दार्शनिकों ने



भी सुक्तकवच से की है। जयन्त भट्ट ( १००० ई० ) ने न्यायमंजरी में, धर्मकीर्ति के सिद्धान्तों का शीघ्र आलोचक होने पर भी, इनको सुनिपुणबुद्धि तथा इनके प्रयत्न को 'अगदभिभवधीर' माना है।

इनका जन्म 'चोलदेश' के 'सिद्धमर्याई' नामक ग्राम में एक ब्राह्मण कुल में हुआ था। शिष्यवृत्तीय परम्परा के अनुसार इनके पिता का नाम 'शोरुमम्ब' था। ये कुमारिकमठ के भागिनेय ( भानजा ) बतलाये जाते हैं। परन्तु इस बात के सत्य होने में बहुत कुछ संशय है। धर्मकीर्ति ने कुमारिक के सिद्धान्त का संप्रदान तथा कुमारिक ने धर्मकीर्ति के सिद्धान्तों का अयत्न किया है। इससे जान पड़ता है कि दोनों समकालीन थे। धर्मकीर्ति की प्रतिभा बड़ी विकसित थी। ब्राह्मण-दर्शनों का अध्ययन करने के लिए इन्होंने कुमारिक के घर सेवक का पद ग्रहण किया, ऐसा सुना जाता है। नाकन्दा के पीठस्थान पर धर्मपाठ के शिष्य बन कर ये सिद्धसंघ में प्रविष्ट हुए। सिद्धनाग की शिष्य परम्परा के आचार्य ईश्वरसेन से इन्होंने बौद्धध्याय का अध्ययन किया। श्रीनी यात्री हस्तिना ने अपने ग्रन्थ में धर्मकीर्ति का उल्लेख किया है। इससे सिद्ध है कि ६७६ ई० से पूर्व ये अक्षय वर्तमान थे। धर्मपाठ के शिष्य शीलभद्र नाकन्दा के वृद्ध समय प्रधान आचार्य थे जब ह्येसाङ्ग वहाँ अध्ययन के लिये आया था। धर्मकीर्ति का समय धर्मपाठ के शिष्य होने से ६२५ ई० के आसपास प्रतीत होता है।

ग्रन्थ—धर्मकीर्ति के ग्रन्थ बौद्ध प्रमाण-शास्त्र पर हैं। इनकी संख्या

१ इति सुनिपुणबुद्धिर्लक्षणं वक्तुकामः,

पदयुगलमपीदं निर्ममे नानवधम् ।

भवतु मतिमहिम्नः श्रेष्ठितं इष्टिमेतत् ;

अगदभिभवधीरं श्रीमतो धर्मकीर्तितः ॥

यह है जिसमें सत्त मूल ग्रन्थ है और दो अपने ही ग्रन्थों पर इन्हीं की लिखी हुई वृत्तियाँ हैं ।

( १ ) प्रमाणवार्तिक—इस ग्रन्थ का परिमाण लगभग १५०० श्लोक है । भर्मकीर्ति का यही सर्वश्रेष्ठ ग्रन्थ है जिसमें बौद्ध न्याय का परिष्कृत रूप विद्वानों के सामने आता है । यह ग्रन्थ-रत्न अब तक मूल संस्कृत में आग्रास था परन्तु राहुल सांस्कृत्यायन ने इसे परिश्रम से सिम्बल से इसकी खोज करके, प्राप्त कर प्रकाशित किया है । इसके ऊपर ग्रन्थकार ने स्वयं अपनी टीका लिखी थी । इसके अतिरिक्त दस और टीकायें सिन्धतीय भाषा तथा संस्कृत में मिलती हैं । जिसमें केवल मनोरथनन्दी की वृत्ति ही अब तक प्रकाशित हुई है । इस ग्रन्थ में चार परिच्छेद हैं । पहिले में स्वार्थानुमान, दूसरे में प्रमाणासिद्धि, तीसरे में प्रत्यक्षप्रमाण और चौथे में परार्थानुमान का वर्णन है ।

( २ ) प्रमाण विनिश्चय—इसका ग्रन्थ परिमाण १२७० श्लोक है । यह मूल संस्कृत में उपलब्ध नहीं है ।

( ३ ) न्यायबिन्दु—भर्मकीर्ति का यही सबसे प्रसिद्ध ग्रन्थ है । बौद्ध न्याय इसका विषय है । ग्रन्थ सूत्र रूप में है । इसके ऊपर भर्मोत्तराचार्य की टीका प्रकाशित है । इस ग्रन्थ में तीन परिच्छेद हैं । पहिले परिच्छेद में प्रमाणा के कक्षण तथा प्रत्यक्ष के भेदों का वर्णन है । दूसरे परिच्छेद में अनुमान के दो प्रकार—स्वार्थ और परार्थ का वर्णन है । साथ ही साथ हेत्वाभास का भी वर्णन है । तृतीय परिच्छेद में परार्थानुमान का विषय है तथा तत्सम्बद्ध अनेक विषयों का विवरण है ।

( ४ ) संबंध परीक्षा—यह बहुत ही छोटा ग्रन्थ है । इसके ऊपर

धर्मकीर्ति ने स्वयं वृत्ति किल्ली थी। जो मूल ग्रन्थ के साथ लिखतों में अनुवाद में आज भी उपलब्ध है।

(५) हेतुविन्दु—ग्रन्थ परक यह ग्रन्थ परिमाण में व्यापकितु से बढ़कर है। यह संस्कृत में उपलब्ध है परन्तु अभी तक छपा नहीं है।

(६) वादन्याय—यह वाद विषयक ग्रन्थ है।

(७) सन्तानान्तर-सिद्धि—यह छोटा ग्रन्थ है जिसमें ७२ सूत्र हैं। इसमें ग्रन्थकार ने मन सन्तान के बारे में दूसरी दूसरी मन सन्तानें (सन्तानान्तर) हैं, यह सिद्ध किया है तथा अन्त में दिखाया है कि किस प्रकार ये मनोविज्ञान के सन्तान रूप जगत् की उत्पत्ति करते हैं।

धर्मकीर्ति की सिद्धि परम्परा नहीं रखी है जिसके अन्तर्गत होने वाले पण्डितों ने बौद्धदर्शन का अपने ग्रन्थों की सहायता से विशेष प्रचार तथा प्रसार किया परन्तु स्थानाभाव से इन ग्रन्थकारों का परिचय यहाँ नहीं दिया जा सकता।



# अष्टादश परिच्छेद

## दार्शनिक सिद्धान्त

सौन्दाहिक मत के परीक्षण के अवसर पर हमने उनका दार्शनिक दृष्टि से परिचय प्राप्त किया है। उनके मत में वाद्यार्थ की सत्ता समीक्षा ज्ञान के द्वारा अनुमेय है। हमें वाद्यार्थ की प्रतीति होती है। अतः हमें वाद्यार्थ की सत्ता का अनुमान होता है। इसविषय ज्ञान के द्वारा ही वाद्य पदार्थों के अस्तित्व का परिचय हमें मिलता है। विज्ञानवादी इस मत से एक कम भागे बढ़ कर कहता है कि यदि वाद्यार्थ की सत्ता ज्ञान पर अवलम्बित है तो ज्ञान ही वास्तव सत्ता है। विज्ञान या विशिष्ट ही एकमात्र परमार्थ है। जगत् के पदार्थ तो वस्तुतः माया-मरीचिका के समान निःस्वभाव तथा स्वप्न के समान निरुपलब्ध हैं। जिसे हम वाद्य पदार्थ के नाम से अभिहित करते हैं, उसका विश्लेषण करें तो वहाँ नीला से देखे गये रंग-भाकार, हाथ से छुए गए दृढता-चिक्कता आदि गुण ही मिलते हैं, इनके व्यतिरिक्त किसी वस्तु स्वभाव का परिचय हमें नहीं मिलता। प्रत्येक वस्तु के देखने पर हमें नीला पीला रंग तथा लंबाई, चौड़ाई, मोटाई आदि को जोड़कर केवल रूप—भौतिकत्व—दिखाई नहीं पड़ता। वाद्यपदार्थ का ज्ञान हमें कथमपि हो नहीं सकता। यदि वाद्यपदार्थ अनुरूप है, तो उसका ज्ञान नहीं हो सकता। यदि वह प्रत्यक्ष रूप है (अर्थात् अनेक परमाणुओं के संघात से बना हुआ है), तोभी उसका ज्ञान असंभव है। क्योंकि प्रत्यक्ष रूप पदार्थों के प्रत्येक अंग-प्रत्यंग का (जगत्-जगत् का) एक काविक ज्ञान सम्भव नहीं हो सकता। ऐसी दशा में हम

वाक्यार्थ की सत्ता किस प्रकार मान सकते हैं ? सत्ता केवल एक ही पदार्थ की है और वह पदार्थ विज्ञान है ।

वाक्यपदार्थों के अभाव में हम उनकी सत्ता नहीं मान सकते । प्रतिदिन का जीवन हमें बतलाता है कि अनुभव का हम कबमपि प्रतिषेध नहीं कर सकते । 'हम जानते हैं' इस घटना का तिरस्कार कोई भी नहीं कर सकता । अतः ज्ञान है—यही वास्तव सत्ता है । विज्ञानवादी विद्युद् प्रत्ययवादी है । उसकी दृष्टि में भौतिक पदार्थ नितरां अस्तित्व है, विज्ञान वाक्यपदार्थ के अभाव में भी सत्य पदार्थ है । विज्ञान अपनी सत्ता के लिए कोई अवलम्बन नहीं चाहता । वह अवलम्बन के बिना ही सिद्ध है । इसी कारण विज्ञानवादी को 'निरवलम्बनवादी' की संज्ञा प्राप्त है ।

साध्यमिकों का शून्यवाद विज्ञानवादी की दृष्टि में मितान्त होव सिद्धान्त है । जब हम किसी पदार्थ के विषय में सोच सकते हैं—प्रतिवादी के अभिप्राय को समझकर उसकी युक्तियों का अपह्न कर रहे हैं—तब हमें बाध्य होकर शून्यवाद को तिवान्त्रिकि देनी पकती है । साध्यमिक को खलित कर योगाचार का कथन है कि 'यदि तुम्हारा सर्वशून्यत्व का सिद्धान्त मान्य ठहराया जाय, तो शून्य ही तुम्हारे लिए सत्यता के साथ की कसौटी होगी । तब दूसरे वादी के साथ वाद करने का अधिकार तुम्हें कथमपि नहीं हो सकता । प्रमाण के आवाप्तक होने पर ही वाद विवाद के लिए अवकाश है । शून्य को प्रमाण मानने पर शास्त्रार्थ की कसौटी ही क्या मानी जायगी जिससे द्वार जीत की व्यवस्था की जा सकेगी । ऐसी दशा में तुम किस प्रकार अपने पक्ष को स्थापित कर सकते हो या पर-पक्ष में क्षण लगा सकते

१ त्वयोक्तसर्वशून्यात्वे प्रमाणां शून्यमेव ते ।

अतो वादेऽधिकारस्ते न परेणोपपद्यते ॥

होगी। 'मायात्मक विद्यात्मक के अभाव में वही दृष्टा गळे पड़ित होगी अतः इस विज्ञान की सत्ता छान्यवादियों को भी माननी ही पड़ेगी नहीं तो पूरा तर्कशास्त्र अस्तित्व हो जायेगा। छान्यवादियों ने स्वयं अपने पक्ष की पुष्टि में तर्क तथा युक्ति का माश्रय लिया है और इसके विपक्ष में उन्होंने तर्कशास्त्र का विशेष ऊहापोह किया है। परन्तु विज्ञान के अस्तित्व को न मानने पर यह छान्यवादियों का पूरा उद्योग बालू की भीत के समान भूतकशायी हो जायेगा। अतः विज्ञान (=चित्त) की ही सत्ता वास्तविक है।

इस विषय में 'लंकावतारसूत्र' का स्पष्ट कथन है—

चित्तं वर्तते चित्तं चित्तमेव विमुच्यते ।

चित्तं हि जायते नान्यच्चित्तमेव निरुच्यते ॥

चित्त की ही प्रवृत्ति होती है और चित्त की ही विमुक्ति होती है। चित्त को छोड़कर दूसरी वस्तु उत्पन्न नहीं होती और न उसका नाश होता है। चित्त ही एकमात्र तत्त्व है। वसुधन्वु ने भी 'विश्वसिमात्रता सिद्धि' में इसी तत्त्व का बड़ा ही मार्मिक विवेचन प्रस्तुत किया है।

'विज्ञान' के अन्य पर्याय हैं—चित्त, मन तथा चित्सिद्धि। किसी विशिष्ट क्रिया की प्रधानता मानकर इन शब्दों का प्रयोग किया जाता है। चेतन क्रिया से सम्बद्ध होने से यह 'चित्त' कहलाता है, मनन क्रिया करने से वही 'मन' है तथा विषयों के ग्रहण करने में कारणभूत होने से वही 'विज्ञान' पद वाच्य होता है—

१ स्वप्नस्थानं तद्वत् परपक्षस्य दूषणम् ।

कथं करोत्यत्र भवान् विपरीतं वदेत् किम् ॥

—सर्वसिद्धान्तसंग्रह पृ० १२

२ चित्तं मनश्च विज्ञानं संज्ञा नैकरूपवर्जिताः

विकल्पधर्मतां प्राप्ताः आवका न बिनात्मजाः ॥ लंकावतार १।४०

चित्तमालवविज्ञानं मनो यन्मन्यनात्मकम् ।

शब्दाति विषयान् येन विज्ञानं हि तदुच्यते ॥

( लंकावतार, गाथा १०२ )

लंकावतार सूत्र में तथा योगाचार ग्रन्थों में चित्त की ही एकमात्र सत्ता का प्रतिपादन बड़े ही अभिनिवेश के साथ किया गया है। इस विश्व में जितने हेतुप्रत्यय से अनित्य संस्कृत पदार्थ हैं, उनका न तो आत्ममन है और न कोई आत्ममन देते वाला हो है। वे निश्चित रूप से चित्त भाग हैं—चित्त के चित्र विचित्र नानाकार परिणाम हैं। साधारण जब आत्मा को नित्य स्वतन्त्र सत्ता मानते हैं, परन्तु वह केवल व्यवहार के लिए संज्ञा ( प्रज्ञप्ति सत्य ) के रूप में लब्ध किया गया है; वह वास्तव द्रव्य ( द्रव्य सत् ) कथमपि नहीं है। वह पञ्च स्कन्धों का समुदाय मात्रा जाता है, परन्तु स्कन्ध स्वयं संज्ञा रूप हैं, द्रव्य रूप से उनकी सत्ता सिद्ध नहीं होती। इस जगत् में न तो मात्र विद्यमान है, न अभाव। चित्त को छोड़कर कोई भी पदार्थ सत् नहीं है। परमार्थ को ज्ञान नामों से पुकारा जाता है। तथता, धर्मता, निर्वाण, धर्मधातु, सब उसी परम तत्त्व के पर्यायवाची नाम हैं। चित्त ( आलय विज्ञान ) को ही तथता के नाम से पुकारते हैं। अतः योगाचार का परिनिष्ठित मत यही है—

दृश्यते न विद्यते वास्तु चित्तं चित्रं हि दृश्यते ।

देहभोगप्रतिष्ठानं चित्तमात्रं वदाम्यहम् ॥

अर्थात् बाहरी दृश्य जगत् बिल्कुल विद्यमान नहीं है। चित्त एकाकार है। परन्तु यही इस जगत् में विचित्र रूपों से दीप्त पड़ता है। कभी वह देह के रूप में और कभी भोग ( वस्तुओं के उपभोग ) के

१ लंकावतार ३।२५

२ यही ३।१०

३ लंकावतार ३।३१

४ यही ३।३३

रूप में प्रतिष्ठित रहता है, अतः चित्त ही की वास्तव में सत्ता है। अगव-  
जसी का परिणाम है।

चित्त ही द्विविध रूप से प्रतीयमान होता है—(१) ग्राह्य-विषय,  
(२) ग्राहक—विषयी, ग्रहण करनेवाली वस्तु की उपलब्धि के समय  
तीन पदार्थ उपस्थित होते हैं—एक तो वह जिसका ग्रहण  
किया जाता है (विषय, घट-पट), दूसरा वह जो उक्त  
वस्तु का ग्रहण करता है (विषयी, कर्ता) और  
तीसरी वस्तु है इन दोनों का परस्पर सम्बन्ध या ग्रहण,  
ग्रह्य-ग्राहक-ग्रहण अथवा शेष-ज्ञाता-ज्ञान—यह त्रिपुटी सर्वत्र विद्यमान  
रहती है। साधारण दृष्टि से यहाँ तीन वस्तुओं की सत्ता है, परन्तु वे  
तीनों ही एकाकार बुद्धि या विज्ञान या चित्त के परिणाम हैं जो वास्तविक  
न होकर काश्चनिक हैं। अन्तः दृष्टि वाला व्यक्ति ही अभिन्न बुद्धि में इस  
त्रिपुटी की कल्पना कर उसे भेदवती बनाता है२। विज्ञान का स्वरूप  
एक ही है, भिन्न-भिन्न नहीं। योगाचार विज्ञानाद्वैतवादी हैं। उनकी दृष्टि  
पूरी अद्वैतवाद की है, परन्तु प्रतिमान—प्रतिभासित होनेवाले पदार्थों  
की भिन्नता तथा बहुलता के कारण एकाकार बुद्धि बहुल के समान  
प्रतीत होती है। बुद्धि में इस प्रतिमान के कारण किसी प्रकार का भेद  
व्यपन्न नहीं होता३। इस विषय में योगाचारी विद्वान् प्रमथा का दृष्टान्त

१ चित्तमार्थ न दृश्योऽस्ति, द्विधा चित्तं हि दृश्यते।

ग्राह्यग्राहकभावेन द्वाश्वतोच्छेदवर्जितम् ॥ लंकावतार ३।६५

२ अविभागो हि बुद्ध्यात्मा विपर्यासितदर्शनैः।

ग्राह्यग्राहकसंविधिभेदानिव लक्ष्यते ॥

—स० सि० सं० पृ० १२

३ बुद्धिस्वरूपमेकं हि वस्तुस्ति परमार्थतः।

प्रतिमानस्य नानात्वान्न चैकत्वं सिद्ध्यते ॥

—स० सि० सं० ४।२।६



उपस्थित करते हैं। एक ही ममदा के शरीर को संन्यासी सबसमझता है, कामुक कामिनी जानता है तथा कुत्ता उसे भक्ष्य मानता है। परन्तु वस्तु एक ही हैं। केवल कल्पनाओं के कारण वह भिन्न-भिन्न व्यक्तियों को भिन्न भिन्न प्रतीत होती है। बाष्पा के समान ही बुद्धि की दशा है। एक होने पर भी वह नाना प्रतिभासित होती है। कर्ता-कर्म, विषय-विषयी वह सब स्वयं है।

## विज्ञान के प्रमेद

विज्ञान का स्वरूप एक अभिन्न आकार का है परन्तु अवस्था भेद से वह आठ प्रकार का माना जाता है। (१) चक्षुर्विज्ञान (२) श्रोत्र विज्ञान (३) घ्राणविज्ञान (४) जिह्वा विज्ञान (५) काम विज्ञान (६) मनोविज्ञान (७) छिह्न मनोविज्ञान (८) आलय विज्ञान। इनमें आदिम सात विज्ञानों को प्रकृति विज्ञान कहते हैं जो आलय विज्ञान से ही उत्पन्न होते हैं तथा इसी में विकीन हो जाते हैं।

### (१) —चक्षुर्विज्ञान

प्रकृति विज्ञान में चक्षुर्विज्ञान के लक्षण तथा स्वभाव का निरूपण असंग ने 'योगाचार भूमि' में किया है। चक्षु के सहारे से जो विज्ञान प्राप्त होता है वह चक्षुर्विज्ञान कहलाता है। इस विज्ञान के तीन आश्रय हैं:—

(१) चक्षु-जो विज्ञान के साथ साथ अस्तित्व में जाता है और साथ ही साथ विकीन होता है। अतः सदा संबन्ध होने के कारण चक्षु 'सहभू' आश्रय है।

(२) मन-जो इस विज्ञान की सन्तति का पीछे आश्रय बनता है। अतः मन समनन्तर आश्रय है।

(३) रूप, इन्द्रिय, मन तथा सारे विषय का बीज जिसमें सदा विद्यमान रहता है वह सर्वबीजक आश्रय आलयविज्ञान है। इन तीनों आश्रयों में चक्षु रूप (भौतिक) होने से रूपी आश्रय है तथा

अन्य दोनों स्वरूपी आकाश हैं। अक्षुर्विज्ञान को आकाशमन या विषम तीन हैं। (१) वर्ण—नील, पील, आक आदि; (२) संस्पर्शन (आकृति)—इस्थ, दीर्घ, वृत्त, परिमण्डल आदि। (३) विशिष्टि (क्रिया)—कैसे छेग, फेकना, बैठना, दौड़ना आदि। अक्षुर्विज्ञान इन्हीं विषयों को लक्षित कर उत्पन्न होता है। अक्षुर्विज्ञान के कर्म छः प्रकार के बतलाये गये हैं। (१) स्वविषयावलम्बी (२) स्वअलम्ब्य (३) वर्तमान काक (४) एक वर्ण (५) वृष्ट या अनिष्ट फल का ग्रहण (६) शुद्ध और अशुद्ध मन के विज्ञान कर्म के उत्पन्न। इसी प्रकार अक्षुर्विज्ञान के समान ही अन्य इन्द्रिय विज्ञान के भी आशय, आकाशमन, कर्म आदि भिन्न-भिन्न होते हैं।

## (२) मनोविज्ञान—

यह छठे विज्ञान है। चित्त, मन और विज्ञान इसके स्वरूप हैं। सम्पूर्ण बीजों को धारण करनेवाला जो आकाश-विज्ञान है वही चित्त है, मन वह है जो अविद्या, अभिमान, आपने को कर्ता मानता तथा विषय की लुप्ता इन चार बलेशों से युक्त रहता है। विज्ञान वह है जो कि आकाशमन की क्रिया में उपस्थित होता है। मनोविज्ञान का आशय स्वर्ध मन है। यह समनन्तर आशय है क्योंकि भ्रान्त आदि इन्द्रियों के द्वारा उत्पन्न होनेवाले विज्ञान के अनन्तर वही इन विज्ञानों का आशय बनता है। इसीलिये मन को 'समनन्तर' आशय कहते हैं। बीज आशय तो स्वर्ध आकाश-विज्ञान ही है। इस विज्ञान का विषय पाँचों इन्द्रियों के पाँचों विज्ञान हैं जिन्हें साधारण भाषा में धर्म कहा जाता है। मन के सहायकों में मनस्कार, वेदना, संज्ञा, स्मृति, प्रज्ञा, लब्धा, रागाद्वेष, ईर्ष्या आदि वैशिक (चित्त-संबन्धी) धर्म हैं। मन के वैशिक कर्म नामा प्रकार के हैं जिनमें विषय की कल्पना, विषय का चिन्तन, सम्भाव, निद्रा, जागना, मूर्छित होना, मूर्च्छा से उठना, आधिक-आधिक, कर्मों का

करना, शरीर छोड़ना, (च्युति) तथा शरीर में जाना (उत्पत्ति) आदि है। असंग ने मन की च्युति तथा उत्पत्ति के विषय में भी बहुत सी ऐसी सूक्ष्म वस्तुओं का विवेचन किया है जो आजकल के जीव-विज्ञान तथा मानस शास्त्र (मनोविज्ञान) की दृष्टि से निस्तान्त महत्त्वपूर्ण तथा विवेचनीय है।

### (३) क्लृष्ट मनोविज्ञान—

यह सप्तम विज्ञान है। यह विज्ञान तथा आकष्य विज्ञान—दोनों विज्ञानवादी दार्शनिकों के सूक्ष्म मनस्तत्त्व के विवेचन के परिणाम हैं। सर्वास्तिवादियों ने विज्ञान की विवेचना २ प्रकारों की स्वीकृत की है, परन्तु योगाचार मतानुयायी पण्डितों ने दो असीम विज्ञानों को जोड़कर विज्ञानों की संख्या आठ मानी है। यह तथा सप्तम विज्ञान 'मनोविज्ञान' का अभिन्न अभिधान धारण करते हैं, परन्तु तन्मय स्वरूप तथा कार्य में पर्याप्त विभिन्नता विद्यमान है। यह विज्ञान 'मनन' की साधारण प्रक्रिया का निर्वाहक है। यह इन्द्रिय विज्ञानों के द्वारा जो विचार या प्रत्यय उसके सामने उपस्थित किया जाता है, उसका यह मनन करता है, परन्तु यह यह विवेक नहीं करता कि कौन से प्रत्यय आत्मा से सम्बन्ध रखते हैं और कौन अमात्मा से। 'परिच्छेद' (विवेचन) का यह सप्तम व्यापार सप्तम विज्ञान का अपना विशिष्ट कार्य है। यह सदा इस कार्य में व्यापृत रहता है। चाहे प्राणी निद्रित हो चाहे वह किसी कारण से चेतनाहीन हो गया हो। यह मनोविज्ञान सांख्यों के 'महत्कार' का प्रतिनिधि है। यह अष्टम (आकष्य) विज्ञान के साथ इसी प्रकार सम्बन्ध रहता है जिस प्रकार इंजन के साथ चक्र के बीच भिन्न हिस्से। मनोविज्ञान का विषय 'आकष्य विज्ञान' का स्वरूप होता है। यह विज्ञान अपनी अन्तःकरणता के सहारे आकष्यविज्ञान को अपरिवर्तय जीव-जीव प्रसन्न करता है। आकष्य विज्ञान सतत परिवर्तन शील होने से जीव

से निष्ठ है, परन्तु भाङ्काराभिमानो यह सप्तम विज्ञान सम्पन्न उसे आत्मा मानने के लिए आग्रह करता है। इसके सहायक (साधियों) में निम्न-लिखित चैतन्यिक धर्मों की गणना की जाती है—२ साधारण चित्तधर्म, मत्ता, क्रोध, मोह, मान, असत्यकृ-दृष्टि (अज्ञान, किसी वस्तु के विषय में मिथ्या ज्ञान), स्त्यान, औदत्य, कौसोद्य (आकृत्य), सुविस्तृष्टि (विस्मरण), असंप्रज्ञा (अज्ञान) तथा विक्षेप (चिन्ता का इतस्ततः भ्रमण)। इस मनोविज्ञान की प्रधान वृत्ति उपेक्षा की होती है। उपेक्षा का अर्थ है न कुशल न अकुशल, अपितु तटस्थता की वृत्ति। यह उपेक्षा दो प्रकार की होती है—आवृत्त (वही हुई) उपेक्षा तथा अनावृत्त उपेक्षा। 'आवृत्त उपेक्षा' की प्रधानता इस सप्तम विज्ञान में रहती है। विद्युद् भाङ्कार दोस्तक तत्त्व होने के कारण यह निर्वाण का अवरोध करता है। कल्पना का जब तक साधारण है तब तक निर्वाण का विशुद्ध प्रकाश हमारी दृष्टि के सामने उपस्थित नहीं होता। 'भई' की कल्पना भाया मरीचिका के समान भ्रान्ति उत्पन्न करती है। प्राणी माद्व्य-काल से लेकर बुद्धावस्था तक नाना अवस्था-भेद, विचार तथा आकांक्षा के विभेद को धारण करता हुआ सन्तत परिवर्तित होता रहता है। उसका 'भई' जो अपरिवर्तनशील बतलाया गया है कहीं विद्यमान है जिसकी खोज की जाय ? पूर्ण मनोविज्ञान से पर्याप्त्य दिखाने के लिए इसे शिष्ट (क्लेशों से युक्त) मनोविज्ञान की संज्ञा दी गई है। विज्ञान का यह द्वितीय परिणाम माना जाता है।

(४) आलय विज्ञान—

योगाचारमत में 'आलय विज्ञान' की कल्पना सम्यक् महत्त्व

१ द्रष्टव्य—विश्वसिमात्रतासिद्धि पृ० २२-२४

... .. सदाभिन्न प्रवर्तते

तदालम्ब्य मनो नाम विज्ञानं मननात्मकम् । विविक्षा, कारिका ५

रक्षती है। अन्य दार्शनिकों ने विज्ञानवादियों पर इस सिद्धान्त के कारण बड़ा आरोप किया है, परन्तु विज्ञानवादियों ने इस स्वाभीष्ट सिद्धान्त की रक्षा के लिए सभी अच्छी युक्तियों का प्रदर्शन किया है। 'आत्म-विज्ञान' यह शब्द है जिसमें जगत् के समग्र धर्मों के बीच निहित रहते हैं, उत्पन्न होते हैं तथा पुनः विखीन हो जाते हैं। इसी को आधुनिक मनो-वैज्ञानिक 'सब्-कानशस माइन्ड' कहते हैं। वस्तुतः यह 'आत्मा' का विज्ञानवादी प्रतिनिधि माना जाता है यद्यपि दोनों कल्पनाओं में साम्य होते हुए भी विशेष वैषम्य है। इस विज्ञान को 'आत्म' शब्द के द्वारा अभिविहित किये जाने के (आचार्य रिधरमति के अनुसार) तीन कारण हैं—

(क) 'आत्म' का अर्थ है स्थान। जितने एलेक्ट्रोपेटादक धर्मों के बीच हैं उनका यह स्थान है। ये बीच इसी में इकट्ठे किये गये रहते हैं। काकात्तर में विज्ञान रूप से बाहर आकर जगत् के व्यवहार का निर्वाह करते हैं।

(ख) इसी विज्ञान से विश्व के समग्र धर्म (= पदार्थ) उत्पन्न होते हैं। अतः समस्त धर्म कार्य रूप से सम्बद्ध रहते हैं इसीलिये उनका नाम 'आत्म' (ऊँच होने का स्थान) है।

(ग) यही विज्ञान सब धर्मों का कारण है। अतः कारण रूप से सब धर्मों में अनुत्पन्न होने के कारण से भी यह 'आत्म' कहा जाता है।

१ Subconscious Mind.

२ तत्र सर्वव्यापकशक्तिधर्मबीजस्याज्जन्माद् आलयः। आलयः स्थानमिति पर्यायौ। अथवा आलीयन्ते उपनिबध्यतेऽस्मिन् सर्वधर्माः कथमावेन। यद्वाऽऽलीयन्ते उपनिबध्यन्ते कारणभावेन सर्वधर्मेषु इत्यालयः।

—त्रिपिटका भाष्य पृ० १८

इस व्युत्पत्तियों के समर्थन में स्थिरमति ने 'अभिधर्मसूत्र' की निर्गलितित जाया को उद्धृत किया है—

सर्वधर्मा हि आलीना विज्ञाने तेषु तत्तया ।

अन्योन्यफलभावेन हेतुभावेन सर्वदा ॥

अर्थात् विषय के समस्त धर्म फलरूप होने से इस विज्ञान में आलीन ( सम्बन्ध ) होते हैं तथा यह आक्षयविज्ञान भी उन धर्मों के साथ सर्वदा हेतु होने से सम्बन्ध रहता है; अर्थात् जगत् के समस्त पदार्थों की उत्पत्ति इसी विज्ञान से होती है । यह विज्ञान हेतुरूप है तथा समग्र धर्म फलरूप हैं ।

आक्षयविज्ञान में अन्तर्निहित बीजों का फल वर्तमान संस्कार के रूप में व्यक्त होते हैं । समग्र संसार तथा उसका जो अनुभव सात विज्ञानों के द्वारा हमें प्राप्त होता है वे सब इन्हीं पूर्वकालीन बीजों से उत्पन्न होते हैं और वर्तमान संस्कारों तथा अनुभवों से नये-नये बीजों की उत्पत्ति होती है जो भविष्य में बीजरूप से 'आक्षय-विज्ञान' में अपने को अन्तर्निहित करते हैं ।

आक्षयविज्ञान का स्वरूप समुद्र के दृष्टान्त से हृदयंगम किया जा सकता है । हवा के झकोरों से समुद्र में तरंगे नाचती रहती हैं—वे सदा

अपनी लीला विस्तारवा करती हैं—कभी विराम नहीं लेती । इसी प्रकार 'आक्षय-विज्ञान' में भी विषयरूपी वायु के झकोरों से चित्र विचित्र विशालरूपी तरंगे उठती हैं, सदा नृत्यमान् होकर अपना खेल किया करती हैं और कभी लक्ष्मण धारण नहीं करती । 'आक्षयविज्ञान' समुद्रस्यानोम है, विषय पवन का प्रतिमिथि है तथा विज्ञान ( सहस्रविध विज्ञान ) तरंगों

के प्रतीक हैं। जिस प्रकार समुद्र और तरंगों में भेद नहीं है, उसी प्रकार 'आलयविज्ञान' तथा अन्य ससंविध विज्ञान विज्ञानाकार से भिन्न नहीं हैं। आचार्य वसुधन्वु ने भी आलयविज्ञान की दृष्टि अज्ञ के बोध (बाद) के समान बतलाई है। जिस प्रकार जलप्रवाह मृग, काष्ठ, गोमय आदि भाग पदार्थों को ओषित हुआ सदा भागे बढ़ता जाता है उसी प्रकार यह विज्ञान भी पुण्य, अपुण्य अनेक कर्मों की वासना से अनुगत स्पर्श, संज्ञा, वेदना आदि चैतन्यधर्मों को ओषित हुआ भागे बढ़ता जाता है। जब तक यह संसार है तब तक 'आलयविज्ञान' का विराम नहीं। यह सब जलप्रवाह के समान है जो अनवरत वेग से भागे बढ़ता जाता है, रुकना जानता ही नहीं।

यह 'आलयविज्ञान' आत्मा का प्रतिनिधि माना जाता है, परन्तु दोनों में स्पष्ट भेद भी विद्यमान है जिसकी भ्रष्टरेखना नहीं की जा सकती। आत्मा अपरिवर्तनीय रहता है—सदा एकाकार, एकरस, परन्तु 'आलयविज्ञान' परिवर्तनीय होता है। अन्य विज्ञान क्रियाशील हों या अपना व्यापार बन्द कर दें, परन्तु यह 'आलयविज्ञान' विज्ञान का सन्तुल्य प्रवाह बनाये रहता है। इसकी चैतन्य धारा कभी उपशान्त नहीं होती। यह प्रत्येक व्यक्ति में विद्यमान रहता है, परन्तु यह समष्टि चैतन्य का प्रतीक है।

१ तरङ्गा उदधेर्यद्वात् पवनप्रत्ययेरितः  
नृत्यमानाः प्रवर्तन्ते व्युच्छेदश्च न विद्यते ॥  
आलयोपस्तया नित्यं विषयपवनेरितः  
चित्रैस्तरंगविज्ञानैर्नृत्यमानः प्रवर्तते ॥

—सं० सू० २।१६, १००

२ तत्र वर्तते स्रोतसौचवत्—त्रिशिका का० ४ (पृ० ११-१२)

इसके साथ सम्बद्ध सहायक चैतन्य धर्म पाँच माने गये हैं— ( १ ) मनस्कार ( चित्त की विषय की ओर एकाग्रता ), ( २ ) स्पर्श ( इन्द्रिय तथा विषय के साथ विज्ञान का सम्पर्क ), ( ३ ) वेदना ( सुख-दुःख की भावना ), ( ४ ) संज्ञा ( किसी वस्तु का नाम ), ( ५ ) चेतना ( मन की वह चेष्टा जिसके रहने पर चित्त आकाशमय की ओर स्वतः झुकता है [ वेदना चित्तभिरसंस्कारो मनसस्त्वेष्टा । यस्यां सायसमाकम्बनं प्रति चेतसः प्रत्यग्दृश्य भवति, अयस्कांतवशाद् भयः प्रत्यग्दृश्वत्—स्थिरमिति ] । जो वेदना 'आलयविज्ञान' के साथ सहायक धर्म है, वह उपेक्षा माना है जो अनिच्छित तथा अव्याकृत माना जाता है । यह उपेक्षा ( तटस्थता की भावना—न सुख, न दुःख की दशा ) मनोभूमि में विद्यमान रहने वाले आगन्तुक स्पर्शकेसों से ढकी नहीं रहती । अतः यह प्राणियों को निर्वाण तक पहुँचाने में समर्थ होती है । जिस विज्ञान का यह विश्व विज्ञम्भणमात्र माना गया है वह यही आलयविज्ञान है ।

पदार्थ समीक्षा—

योगाचारमतवादी आचार्यों ने विश्व के समस्त धर्मों ( पदार्थों ) का वर्गीकरण विशेष रूप से किया है । धर्मों के दो प्रधान विभाग हैं—संस्कृत और असंस्कृत । संस्कृतधर्म वे हैं जो हेतुप्रत्यय-जन्य हैं—जो किसी कारण तथा सहायक कारण से उत्पन्न होकर अपनी स्थिति प्राप्त करते हैं । असंस्कृतधर्म हेतुप्रत्यय-जन्य न होकर स्वतः सिद्ध हैं । उनकी स्थिति किसी कारण पर अवलम्बित नहीं होती । इन दोनों के अन्तर्गत अनेक अवान्तर वर्ग हैं । संस्कृतधर्मों के चार अवान्तर विभाग हैं जिनकी गणना तथा संख्या इस प्रकार है—



( क ) संस्कृतधर्म = ४ । ( १ ) रूपधर्म = ११, ( २ ) चित्त = ८,  
( ३ ) चैतन्य = ५१, ( ४ ) चित्तविप्रयुक्त = २४ ।

( ख ) असंस्कृतधर्म = ६ । इन समग्र धर्मों की संख्या पूरी एक सप्त है । संस्कृतधर्मों के विस्तृत वर्णन के लिए यहाँ पर्याप्त स्थान नहीं है । अतः असंस्कृतधर्मों के वर्णन से ही सन्तोष करना पड़ता है ।

असंस्कृतधर्म ६ हैं—( १ ) जाकाश, ( २ ) प्रतिसंख्यानिरोध, ( ३ ) अप्रतिसंख्यानिरोध, ( ४ ) अचल, ( ५ ) संज्ञावेदनानिरोध तथा ( ६ ) तथता । इनमें प्रथम तीन धर्म सर्वास्तिकादियों की कल्पना के अनुसार ही हैं । इसका वर्णनपिछले पश्चिमेद में हो जाने से इनकी पुनरावृत्ति अनावश्यक है । नवीन धर्मों की व्याख्या संक्षेप में की जाती है—

( १ ) अचल—इस शब्द का अर्थ है अपेक्षा । अपेक्षा से अभिप्राय सुख या दुःख की भावना का सर्वथा निरस्कार है । विज्ञानवादियों के अनुसार 'अचल' की दशा का तभी साक्षात्कार होता है, जब सुख और दुःख उत्पन्न नहीं होते । यह चतुर्थ ध्यान में देवताओं की मनःस्थिति के समान की मानस स्थिति है ।

( ५ ) संज्ञा-वेदना-निरोध—

यह दशा तब प्राप्त होती है जब योगी-निरोधसमाप्ति में प्रवेश करता है और संज्ञा तथा वेदना के मानस धर्मों को विशुद्ध रूप में कर लेता है । इन प्रथम पाँच असंस्कृत धर्मों को स्वतन्त्र मानना उचित नहीं है, क्योंकि तथता के परिणाम से ये भिन्न भिन्न रूप हैं । 'तथता' ही इस विषय में परिणाम धारण करती है और ये पाँच धर्म उसी के आंशिक विकासभाज हैं ।

( ६ ) तथता—

'तथता' का अर्थ है 'तथा' ( वैसी वस्तु हो उसी तरह की स्थिति ) का भाव । यही विज्ञानवादियों का परमसत्य है । विश्व के समग्र धर्मों

का नित्य स्थायी धर्म 'तथता' ही है। 'तथता' का अर्थ है अविकारीतत्त्व<sup>१</sup> अर्थात् वह पदार्थ जिसमें किसी प्रकार का विकार न सम्भव हो। विकार हेतुप्रत्ययजन्य होता है। अतः 'तथता' के असंस्कृत धर्म होने के कारण अविकारी होगा स्वाभाविक है। इसी परमतत्त्व के भूतकोटि, अनिमित्त, परमार्थ, और धर्मधातु पर्यायवाची शब्द हैं। भूत = सत्य + अपरिणीत पदार्थ, कोटि = अन्त। इसके अनिमित्त दूसरा श्रेय पदार्थ नहीं है अतः इसे भूतकोटि ( सत्य वस्तुओं का पर्यवसान ) कहते हैं<sup>२</sup>। सब निमित्तों से विहीन होने के कारण यह अनिमित्त कहलाता है। यह कोकोत्तर ज्ञान के द्वारा साक्षात्कृत तत्त्व है—अतः परमार्थ है। यह आर्यधर्मों का सम्यक् दृष्टि, सम्यक् ध्यायाम आदि श्रेष्ठ धर्मों का कारण ( धातु ) है—अतः इसकी संज्ञा 'वर्मधातु' है<sup>३</sup>। इस तत्त्व का सम्बन्ध

१ तथता अविकारायनेत्यर्थः । × × × नित्यं सर्वस्मिन् कालेऽसंस्कृतत्वान्न विक्रियते । —मध्यान्त विभाग पृ० ४२

२ भूतं सत्यमविपरीतमित्यर्थः । कोटिः पर्यन्तः । यतः परेष्वन्यत् श्रेयं नास्ति अतो भूतकोटिः भूतपर्यन्तः—स्थिरमति की टीका, मध्यान्त विभाग पृ० ४१

३ यही 'तथता' 'भूत तथता' के नाम से भी अभिहित होती है। अश्वघोष ने 'महायानश्रद्धोत्पादशास्त्र' में इस तत्त्व का विशेष तथा विशद प्रतिपादन किया है। ये अश्वघोष, कवि अश्वघोष से अभिन्न माने जाते हैं, परन्तु 'तथता' का इतना विस्तार इतना पहले होना संशयास्पद है। 'तथता' विज्ञानवादी तत्त्व है। परन्तु अश्वघोष को विज्ञानवादी मानना युक्ति युक्त नहीं प्रतीत होता। वैभाषिकमत के ग्रन्थों की रचना के लिए जो संगीति जुलाई गई थी उसका कार्य अश्वघोष की अध्यक्षा तथा सहायता से ही सम्पन्न हुआ। अतः ये सर्वास्तिकादी ही थे। सिन्धु में कई ग्रन्थों की पुष्पिका में इन्हें सर्वास्तिकादी स्पष्ट कहा गया है। इनके

के द्वारा यथार्थ-निरूपण नहीं हो सकता । समस्त कल्पनाओं से विरहित होने से यही परिनिष्पन्न शब्द के द्वारा भी वाच्य होता है । आर्य असंग ने निम्न-लिखित कारिका में जिस परमार्थ का निरूपण किया है वह तत्त्व यही 'तथता' है—

न सन्न न चासन्न तथा न चान्यथा  
 न जायते व्येति न चावशीयते ।  
 न वर्धते नापि विशुध्यते पुन—  
 विशुध्यते तत् परमार्थलक्षणम् ॥

### सत्ता-मीमांसा

योगाचार मत में सत्ता माध्यमिक मत के समान ही दो प्रकार की मानी जाती है—( १ ) पारमार्थिक और ( २ ) व्यावहारिक । व्यावहारिक सत्ता को विशानवादी आचार्य दो भागों में विभक्त करते हैं—( १ ) परिकल्पित सत्ता और ( २ ) परतन्त्र सत्ता । भद्वैत वेदान्तियों के समान ही विशानवादियों का कथन है कि जगत् का समस्त व्यवहार आरोप या उपचार के ऊपर अवलम्बित रहता है । वस्तु में अवस्तु के आरोप को अप्यारोप कहते हैं— जैसे रज्जु में सर्प का आरोप । इस दृष्टान्त में सर्प का आरोप मिथ्या है क्योंकि दूसरे ही चय में हमें उचित परिस्थिति में इस भ्रान्ति का निराकरण हो जाता है और रज्जु का रज्जुत्व हमारे सामने उपस्थित हो जाता है । यहाँ सर्प की भ्रान्ति का शान परिकल्पित है । रज्जु की सत्ता परतन्त्र शब्द से अभिहित की जाती है । वह वस्तु जिससे रज्जु बनकर तैयार हुई है परिनिष्पन्न सत्ता कहलायेगी ।

संक्षेपतः सूत्र में भी परमार्थ और संवृति का भेद विवक्षित था तथा

मत के लिये द्रष्टव्य Yamakami Sogen—Systems of Buddhist Thought ( Chapter VII pp. 252—267. )

है। परन्तु साध्यमिक ग्रन्थों में इस विषय का जितना विवेचन है उतना  
 संकावतार सूत्र में प्रविच सत्ता सूदम विवेचन इस ग्रन्थ में नहीं मिलता। संवृति-सत्य  
 ( व्यावहारिक सत्य ), परिकल्पित तथा परतन्त्र सत्य  
 स्वभाव के साथ सदा सम्बद्ध रहता है। इन दोनों प्रकार  
 के ज्ञान होने के बाद ही परिनिष्पन्न ज्ञान होता है।  
 परमार्थ सत्य का संबंध इसी ज्ञान से है। परमार्थ का ही  
 नामान्तर 'भूतकोटि' है। संवृति वसी का प्रतिबिम्बमात्र है। संवृति  
 का अर्थ है बुद्धि, जो दो प्रकार की मानी गयी है—( १ ) प्रविचय बुद्धि  
 और ( २ ) प्रतिष्ठापिका बुद्धि। प्रविचय बुद्धि से पदार्थों के यथार्थ रूप  
 का ग्रहण किया जाता है। शून्यवादिनों के समान ही सब पदार्थ सत्,  
 असत् आदि चारों कोटियों से सदा मुक्त रहते हैं। संकावतार सूत्र का  
 स्पष्ट कथन है कि बुद्धि से पदार्थों की विवेचना करने पर उनका कोई  
 भी स्वभाव ज्ञानगोचर नहीं होता। इसीलिये विश्व के समस्त पदार्थों की  
 कण्ठहीन ( अनमिकाप्य ) तथा स्वभावहीन ( निःस्वभाव ) मानना ही  
 पक्षता है। वस्तु-तत्त्व का यह विवेचन प्रविचय बुद्धि का कार्य है।

प्रतिष्ठापिका बुद्धि से जेद-प्रपञ्च आभासित होता है तथा असत्  
 पदार्थ सत् रूप से प्रतीत होता है। इस प्रतिष्ठापन व्यापार को 'समारोप'  
 कहते हैं। कण्ठ, इष्ट, हेतु और भाव—इन चारों का  
 आरोप होता है। सारांश यह है कि जो कण्ठ या भाव  
 वस्तु में स्वयं उपस्थित न हो उसकी कल्पना करना प्रतिष्ठा-  
 पन कहलाता है। लोक-व्यवहार के मूल में यही प्रतिष्ठापन व्यवहार

१ संकावतारसूत्र पृ० १२२।

२ बुद्ध्या विवेच्यमानानां स्वभावो नावधार्यते।

तस्मादनमित्ताप्यास्ते निःस्वभावाश्च देशिताः ॥

—संकावतारसूत्र पृ० २१७५।

सदा प्रवृत्त रहता है। इस प्रतिष्ठापिका बुद्धि का अधिकमन्य करना योगी जन का प्रधान कार्य है। बिना इसके जतिकमन्य किये हुए वह हनुवातीत नहीं हो सकता और निर्वाण की पदवी को प्राप्त नहीं कर सकता। परिकल्पित तथा परतन्त्र सत्य में परस्पर भेद है। परिकल्पित केषल निर्मूल कल्पनामात्र है। परन्तु परतन्त्र वादा सत्य सापेक्ष है।

परतन्त्र इतना धुंधलीय नहीं होता। परन्तु परिकल्पित सत्य आगति का कारण है। परतन्त्र शब्द का ही अर्थ है दूसरे के ऊपर अवलम्बित होने वाला। इसका तात्पर्य यह है कि परतन्त्र इतना स्वयं उत्पन्न नहीं होती अपितु हेतु-मात्रय से उत्पन्न होती है। परिकल्पित लक्षण में ग्राह्य ग्राहक भाव का स्पष्ट उद्भव होता है परन्तु भेद की कल्पना निवृत्त आन्त है।

ग्राहक भाव और ग्राह्य भाव दोनों ही परिकल्पित हैं क्योंकि विज्ञान एकाकार रहता है, उसमें व तो ग्राहकत्व है और न ग्राह्यत्व है। जब तक यह संसार है तब तक यह द्विविध कल्पना चलती रहती है। जिस समय ये दोनों भाव निवृत्त हो जाते हैं उस समय की अवस्था परिनिष्पन्न लक्षण कही जाती है। परतन्त्र सदा परिकल्पित लक्षण के साथ मिश्रित होकर हमारे सामने उपस्थित होता है। जिस समय उसका यह मिश्रण समाप्त हो जाता है और वह अपने विशुद्ध रूप में प्रतीत होने लगता है वही वसुकी परिनिष्पन्नभावस्था है। अतः इस अवस्था को प्राप्त करने के लिये कल्पना को सदा के लिये विराम देना चाहिये। बिना कल्पना के जैसम हुए परमार्थ सत्य की प्रतीति कथमवि नहीं होती।

भाचार्य असंग ने महापाव सूत्रालंकार में सत्य के इन तीन प्रकारों का वर्णन वैसे ही सुन्दर ढंग से किया है :—१—परिकल्पित सत्ता यह है जिसमें किसी वस्तु का नाम या अर्थ

अथवा नाम का प्रयोग संकल्प के द्वारा किया जाय। २—परतन्त्र सत्ता के सत्ता वह है जिसमें ब्राह्म और ग्राहक के तीनों लक्षण विषय में कल्पना के ऊपर अवलम्बित हों। ब्राह्म के तीन भेद अक्षय असंग का ने स्वीकार किये हैं (क) पदामास (शब्द) (ख) मय अर्थाभास (अर्थ) (ग) देहाभास (शरीर) ग्राहक के भी तीन भेद होते हैं—(क) मन, (ख) उद्ग्रह (चक्षुर्विश्राम आदि पाँच इन्द्रिय विज्ञान, ), (ग) विकल्प। ब्राह्म और ग्राहक के ये तीनों भेद जिस अवस्था में उत्पन्न होते हैं उस अवस्था को सत्ता परतन्त्र सत्ता कही जाती है।

३—परिनिष्पन्न वस्तु वह है जो भाव और अभाव से वही प्रकार उत्पन्न है जिस प्रकार दोनों के मिश्रित रूप से। वह सुख और दुःख की कल्पना से निरन्तर मुक्त है। इसी का दूसरा नाम 'तथता' है जिसे प्राप्त कर लेने पर भगवान् बुद्ध तथगत (तथता को प्राप्त होने वाला व्यक्ति) के नाम से प्रसिद्ध हुए। यह परमार्थ भवैतरूप है। इसके स्वरूप का वर्णन करते समय आचार्य असंग का कथन है कि यह परमतरव पाँच प्रकारसे भवैतरूप है—सत्-असत्, सधा-असधा, जन्म-मरण, हास-बुद्धि,

१ यथा नामार्थमर्थस्य नाम्नः प्रख्यान्ता च या।

असंकल्पनिमित्तं हि परिकल्पितलक्षणम् ॥

—महायान सूत्रालंकार ११३६

२ त्रिविध त्रिविधाभासो ग्राह्यग्राहकलक्षणः।

अभूतपरिकल्पो हि परतन्त्रस्य लक्षणम् ॥

—वही ११/३०

३—अभावभावता या च भावाभावसमानता।

अशान्तशान्ताऽकल्पा च परिनिष्पन्नलक्षणम् ॥

—म० सू० ११/४१

**शुद्धि-अविशुद्धि**—इस पाँचों कल्पनाओं से यह तत्त्व नितान्त मुक्त है। एक दूसरे प्रसङ्ग में अलंकार की शक्ति है कि बोधिसत्त्व स्वयमुच शून्यता (शून्य के सच्चे स्वरूप को जानने वाला) कहा जा सकता है जब वह शून्यता के इन त्रिविध प्रकारों से अकीर्णति परिचित हो जाता है। शून्यता के तीन प्रकार ये हैं :—

(क) अभावशून्यता—अभाव का अर्थ उन कण्ठों से हीन होने का है जिनको हम साधारण कल्पना में किसी वस्तु के साथ सम्बद्ध मानते हैं (परिकल्पित)।

(ख) सप्ताभावशून्यता—वस्तु का जो स्वरूप हम साधारणतया मानते हैं वह नितान्त असत्य है। जिसे हम साधारण भाषा में घट नाम से पुकारते हैं उसका कोई भी वास्तविक स्वरूप नहीं (परतन्त्र)।

(ग) प्रकृतिशून्यता—स्वभाव से ही समग्र पदार्थ शून्यरूप हैं (परिनिष्पन्न)।

सम्यकसम्बोधि का उद्भव सभी हो सकता है जब बोधिसत्त्व हम त्रिविध सत्त्वों के ज्ञान से सम्पन्न होता है।

आचार्यों के अपरिनिर्दिष्ट मतों के अनुशीलन करने से स्पष्ट है कि

१ न सघ न चासन्न तथा न धरन्वया,

न जायते व्येक्ति न चावहीयते।

न वर्धते नापि विशुध्यते पुनः,

विशुध्यते सत् परमार्थलक्षणम् ॥ —म० सू० ६।१

२ अभावशून्यतां शास्वा तथा-भावस्य शून्यताम्।

प्रकृत्या शून्यतां शास्वा शून्यता इति कथ्यते ॥

—म० सू० १४।३४

सत्ता का विवेचन वसुबन्धु ने भी विशतिमातृतासिद्धि में विशेष रूप से किया है। देखिये—त्रिशिका पृ० ३९-४२

योगाचारमत में सत्त्व तीन प्रकार का होता है १। माध्यमिकों की द्विविध सत्त्वता के साथ इनकी तुलना इस प्रकार की जाती है—

माध्यमिक

योगाचार

( १ ) संवृत्ति सत्त्व

{ परिकल्पित  
परतन्त्र

( २ ) परमार्थ सत्त्व

= परिनिष्पन्न ।

परिकल्पित सत्त्व वह है जो प्रत्ययजन्य हो, कल्पना के द्वारा जिसका स्वरूप आरोपित किया गया हो तथा सत्त्वा रूप हमारी दृष्टि से अगोचर हो १ ।

‘परतन्त्र’ हेतुप्रत्ययजन्य होने से दूसरे पर आश्रित रहता है, जैसे कौविक प्रत्यय से गोचर घट घटादि पदार्थ ये कृत्तिका, बुध्मकारादि के संयोग से उत्पन्न होते हैं । अतः इनका स्वविशिष्ट रूप नहीं होता । ‘परिनिष्पन्न’ सत्त्वा अद्वैत वस्तु का ज्ञान है । परिनिष्पन्न का ही दूसरा नाम सत्यता, परमार्थ आदि है २ । इस प्रकार विज्ञानवादी पक्ष अद्वैतवादी है ।

( १ ) समीक्षा

विज्ञानवाद की समीक्षा अन्य बौद्ध सम्प्रदायों से भी की है, परन्तु इसकी आर्मिक तथा व्यापक समीक्षा आक्षेप दार्शनिकों ने की है, विशेषतः कुम्मारिक भट्ट तथा आचार्य शंकर ने । आक्षेप ने तर्कवाद ( अक्ष-

१ कल्पितः परतन्त्रश्च परिनिष्पन्न एव च ।

व्यर्थाद्भूतकल्याणं च द्रव्यभावाच्च कथ्यते ॥ —मैत्रेयनाथ

२ कल्पितः प्रत्ययोत्पन्नोऽनभिलाषश्च सर्वथा ।

परतन्त्रस्वभावो हि शुद्धलौकिकगोचरः ॥

३ कल्पितेन स्वभावेन तस्य यात्यन्तशून्यता ।

स्वभावः परिनिष्पन्नोऽविकल्पश्च नगोचरः ॥

—भष्यान्तविभाग पृ० १६



सूत्र २।२) में सूत्रम रीति से अपने मतभेद का प्रदर्शन किया है जिसका भाव्य लिखते समय धांकराचार्य ने बड़े विस्तार के साथ विज्ञानवाद की मौलिक धारणाओं का स्पष्टन किया है<sup>१</sup>। शावर भाष्य में निराज्ञम्बनवाद का स्पष्टन अत्यन्त संक्षिप्त है<sup>२</sup> परन्तु महत् कुमारिक ने श्लोकवार्तिक में बड़े विस्तार तथा ठीक कुशलता से योगाचार के मतों की कल्पनाओं को अन्तर्निहित किया है<sup>३</sup>। नैयायिकों में वाचस्पति मिश्र, जयन्तभट तथा उदयनाचार्य का स्पष्टन बड़ा ही मौलिक तथा भाषिक है। स्थानाभाव से संबंधित समीक्षा से ही यहाँ सन्तोष किया जाता है।

### ( १ ) कुमारिक का मत

विज्ञानवाद शून्यवादिनों के समान ही द्विविध सत्यता का पक्षपाती है—संवृत्ति सत्य तथा परमार्थ सत्य। कुमारिक का आश्लेष संवृत्तिसत्य की धारणा पर है। संवृत्ति सत्य को सत्य मानकर भी उसे मिथ्या माना जाता है, यह सिद्धान्त तर्क की कसौटी पर नहीं टिक सकता। सब 'संवृत्ति' का ही अर्थ मिथ्या है सब वह सत्य का प्रकार किस प्रकार हो सकती है? यदि वह स्वरूप है, तो उसे मिथ्या कैसे माना जावेगा? 'संवृत्तिसत्य' की कल्पना ही विरोधी होने से स्वाभाविक है। यदि कहा जाय कि सृष्टार्थ और परमार्थ में 'सत्यत्व' सामान्य धर्म है तो यह धर्म विरुद्ध है जैसे वृक्ष और सिंह में 'वृक्षत्व' सामान्य धर्म। वृक्षत्व तो केवल वृक्ष में ही है, सिंह में नहीं। तब इसे दोनों वर्गों का सामान्य धर्म कैसे स्वीकार किया जाय?

यथार्थ बात तो यह है कि जिस वस्तु का अभाव है, वह सदा अविद्य-

१ ब्रह्मसूत्र भाष्य २।२

२ ब्रह्मसूत्र मीमांसासूत्र १।१।५

३ श्लोकवार्तिक, पृ० २१७-२६७ ( चौखम्भा संस्करण, काशी )

मान है और जो वस्तु सत्य है, वह परमार्थतः सत्य है। अतः सत्य 'संवृत्तिसत्य' पदार्थ है और मिथ्या अकल्प है। एक ही साथ दोनों का समेका काया करना कथमपि उचित नहीं है। इसलिये की भ्रान्त-धारणा सत्य एक ही प्रकार का होता है—परमार्थ सत्यरूप में। 'संवृत्ति सत्य' की कल्पना कर उसे द्विविध रूप का मानना भ्रान्तिमान है।

विशानवाद जगत् को सांस्कृतिक सत्य मानता है। जगत् के समस्त पदार्थ सृजमरीचिका तथा गन्धर्वनगर के अनुरूप मायिक हैं। जाग्रत् स्वप्नका पदार्थ भी स्वप्न में अनुभूत पदार्थ के सदृश ही काव्यमयिक, रक्ष्य सत्ताहीन, निराधार तथा भ्रान्त है। यह सिद्धान्त अर्थ-वादो मीमांसकों के आक्षेप का प्रधान विषय है। आश्वर भाष्य में जाग्रत् तथा स्वप्न का पार्थक्य स्पष्टतः प्रतिपादित किया गया है। स्वप्न में विपर्यय का ज्ञान अनुभव सिद्ध है। स्वप्न दशा में अनुप्य माना प्रकार की वस्तुओं का (घोड़ा, हाथी, राजपाट, भोग, विकास आदि) अनुभव करता है, परन्तु निद्राभंग होने पर जाग्रत् अवस्था में आते ही वे वस्तुएँ अतीत के गर्भ में विकीन हो जाती हैं। न घोड़ा ही रहता है, न हाथी ही। शय्या पर छोटा हुआ प्राणी उसी दशा में अपने को पड़ा पाता है। अतः इस विपर्यय ज्ञान (विपरीत वस्तु के ज्ञान) से स्वप्न को मिथ्या कहा जाता है। परन्तु जाग्रत् दशा का ज्ञान समान-रूप से बना रहता है। कभी उसका विपर्ययज्ञान नहीं पैदा होता। अतः जाग्रत् को स्वप्न के प्रत्यय के समान निराकृत्य मानना कथमपि न्याय-

१ तस्माद् यन्नास्ति नास्त्येष यस्त्वस्ति परमार्थतः।

तद् सत्यमन्यमिष्येति न सत्यद्वयकल्पना ॥ १० ॥

—श्लोकवार्तिक पृ० २१९

सिद्ध नहीं है<sup>१</sup>। कुमारिक ने इस आपेक्ष को मचीम तर्क से पुष्ट किया है।  
प्रतियोगी के दृष्ट होने पर ज्ञामत् ज्ञान को मिथ्या कहा जा सकता है।  
स्वप्न का प्रतियोगी अनुभव से सिद्ध है, परन्तु ज्ञामत् ज्ञान का प्रतियोगी  
कहीं अनुभूत नहीं होता। जिससे हम प्रस्पन्दतः स्वप्न देखते हैं, वह स्वप्न  
ज्ञामत् स्वप्न ही रहता है। कभी अपना स्वरूप बढ़ाकर किसी  
पदार्थों की नये पदार्थ के रूप में हमारे सामने नहीं आता। अतः  
सत्ता प्रतियोगी के न दीक्षा पकने से हम ज्ञामत् ज्ञान को मिथ्या

नहीं मान सकते<sup>२</sup>। इसके उत्तर में योगाचार का समाधान  
है कि योगियों की बुद्धि प्रतियोगिनी होती है अर्थात् योगी भोग अपने  
अर्कौकिक ज्ञान के सहारे ज्ञामत् दृष्टा के मिथ्यात्व का अनुभव करते हैं।  
परन्तु कुमारिक इस तर्क की सत्यता को स्पष्टतः अस्वीकार करते हैं।  
वे कहते हैं—“इस जन्म में कोई योगी नहीं देखा गया जिसकी बुद्धि में  
ज्ञामत् का ज्ञान मिथ्या सिद्ध हो। योगी की अवस्था को प्राप्त करनेवाले  
ज्ञानियों की वृत्ता क्या होगी? उसे मैं नहीं जानता<sup>३</sup>।”, ‘योगी की बुद्धि  
बाधबुद्धि होती है’, इसका तो कोई दृष्टान्त मिलता नहीं, परन्तु हमारी  
बुद्धि की जो यह प्रतीति है कि जो अनुभूत है वह विद्यमान है ( यो  
गृहीतः स विद्यते ) इसके किष्ट दृष्टान्तों की कमी नहीं है<sup>४</sup>।

१ स्वप्ने विपर्ययदर्शनात् । अविपर्ययाच्चेतरस्मिन् । तत्सामान्यादि-  
तरत्रापि भविष्यतीति चेत् × × × सनिद्रस्य मनसो दीर्घत्याग्निद्रा  
मिथ्याभाषस्य हेतुः । स्वप्नादौ स्वप्नान्ते च सुषुप्तस्थाभाव एव ।  
शाबर भाष्य ( १।१५ ) पृ० ३० ।

२ श्लोकवार्तिक—निरालम्बनवाद श्लोक ८८-३० ।

३ इह जन्मनि केषांचिन्न तावदुपलभ्यते ।

योग्यवस्थागतानां तु न विद्यः किं भविष्यति ॥ --वही श्लो० ६४

४ वही—श्लोक ६५।६६ ।

स्वप्न की परीक्षा बतलाती है कि स्वप्न का ज्ञान निरात्मकन नहीं है। स्वप्न प्रत्यय में भी बाह्य आत्मकन उपस्थित रहता है। देशान्तर या कालान्तर में जिस बाह्य वस्तु का अनुभव किया जाता है वही स्वप्न में स्मृतिरूप से उपस्थित होती है कि मार्गों का आधार वर्तमान देश तथा वर्तमानकाल में वह क्रियाशील हो। स्वप्न की स्मृति केवल इस जन्म की घटनाओं पर ही अवलम्बित नहीं रहती, प्रत्युत वह जन्मान्तर में अनुभूत पदार्थों पर भी अवलम्बित रहती है। अतः स्वप्न का बाह्य आत्मकन अवश्य रहता है। जाग्रत दशा में अग्नि के लिए भी बाहरी आत्मकन विद्यमान रहता ही है। भिन्न भिन्न स्थानों पर अनुभूत पदार्थों के एकीकरण से अग्नि उत्पन्न होती है। उस अग्नि के लिए भी भौतिक आधार अवश्यमेव विद्यमान रहता है। जल का अनुभव हमने अनेक बार किया है तथा सूर्य के किरणों से सन्तप्त बालुका राशि का भी हमने प्रत्यक्ष किया है। इन दोनों घटनाओं को एक साथ मिलाने से भूग-मरिचिकाः का उदय होता है। अतः अग्नि नाम देकर जिसे हम निराधार समझते हैं वह भी निराधार नहीं है। उसके किये भी आधार—आत्मकन है। अतः ज्ञान को निरात्मकन मानना सुफियुक्त नहीं प्रतीत होता।

योगाचार मत में विज्ञान में भिन्नता की प्रतीति होती है। कुमारिक

- १ स्वप्नादिप्रत्यये बाह्यं सर्वथा नहि नेष्यते,  
सर्वत्रात्मकनं बाह्यं देशकालान्यथात्मकम् ।  
जन्मन्येकत्र वा भिन्ने तथा कालान्तरेऽपि वा,  
तद्देशो वाऽन्यदेशो वा स्वप्नज्ञानस्य गोचरः ॥

—वही, श्लोक १०७, १०८

- २ पूर्वानुभूततोयं च रहिमत्सोषरं तथा ।  
मृगतोयस्य मित्राने कारणत्वेन कल्प्यते ॥ —वही, श्लोक १११

का पूछना है कि भद्रेत विज्ञान में भेद कैसे उत्पन्न हुआ ? वासना भेद से यह विज्ञानभेद सम्पन्न होता है, यह ठीक नहीं। वासनाभेद का कारण क्या है। यदि ज्ञानभेद इसका कारण हो, तो मन्योन्याश्रय दोष उपस्थित होता है—वासना के भेद से विज्ञानभेद तथा विज्ञान के भेद से वासनाभेद। फलतः विज्ञान में परस्पर भेद समझाया नहीं जा सकता। ज्ञान नितान्त निर्मल है। अतः उसमें स्वतः भी भेद नहीं हो सकता। वासना की कल्पना मानकर विज्ञानवादी अपने पक्ष का समर्थन करते हैं। एक वस्तु के लिए वासना का अस्तित्व मान भी लिया जाय, तो वासना ग्राहक (ज्ञाता) में भेद उत्पन्न कर सकती है, परन्तु ग्राह्य (शेष, विषय) भेद क्योंकि उत्पन्न होगा? विषय—घट, पट आदि—विज्ञान के ही रूप माने जाते हैं, तब घटा वस्त्र से भिन्न कैसे हुआ ? घोड़ा इादी से भिन्न कैसे हुआ ? एकाकार विज्ञान के रूप होने से उनमें समता होनी चाहिए, विषमता नहीं। वासनाजन्य यह विषयभेद है, यह कथन प्रमाण-भूत नहीं है, क्योंकि यह वाक्य 'वासना' के स्वरूप से विरोधी है। वासना है क्या ? पूर्ण अनुभव से उत्पन्न संस्कार-विशेष (पूर्वानुभवजनित-संस्कारो वासना)। तब वह केवल स्मृति उत्पन्न कर सकती है, अन्यन्त अनुभूत घटपटादि पदार्थों का अनुभव वह कथमपि नहीं करा सकती। अतः वासना विषय की भिन्नता की भलीभाँति सिद्ध नहीं कर सकती।

विज्ञान के क्षणिक होने से तथा उसके नाश के पीछे उसकी सत्ता के किसी भी चिह्न के न मिलने से वास्य (वासना भिन्नमें उत्पन्न की

१ वही श्लोक १७८-१७९।

२ कुर्यात् ग्राहकभेदं सा ग्राह्यभेदस्तु किं कृतः।

संविद्या जायमाना हि स्मृतिमात्रं करोत्यसौ ॥ —वही, १८१

वासना का बाध) तथा वासक (वासना का उत्पादक द्रव्य) में परस्पर एक काल में अवस्थान नहीं होता। तब दोनों में 'वासना' कैसे सिद्ध होगी? 'वासना' का भौतिक अर्थ है किसी वस्तु में गन्ध का संक्रमण (जैसे कपड़े को फूल से वासना)। यह सभी सम्भव है जब दोनों पदार्थों की एककालिक स्थिति हो। बौद्धमत में पूर्वज्ञ की वासना उत्तरज्ञ में संक्रमित मानी जाती है। परन्तु यह सम्भव कैसे हो सकता है? पूर्वज्ञ के होने पर उत्तरज्ञ अनुत्पन्न है और उत्तरज्ञ की स्थिति होने पर पूर्वज्ञ विनष्ट हो गया है। फलतः दोनों चर्णों के समकाल अवस्थान न होने से वासना सिद्ध नहीं हो सकती। ज्ञिक होने के कारण दोनों का व्यापार भी परस्पर नहीं हो सकता। जो वस्तु स्वयं नष्ट हो रही है, वह नष्ट होनेवाली दूसरी वस्तु के द्वारा कैसे वासित की जा सकती है? ज्ञ से अधिक उनकी स्थिति मानने पर ही यह सम्भव हो सकता है? मूल आक्षेप तो ज्ञाता की सत्ता न मानने पर है। वासना तो स्वयं ज्ञिक ठहरी, उसका कोई न कोई ज्ञिय स्थायी आधार मानना पड़ेगा। तभी उसका संक्रमण हो सकता है। आधार की सत्ता रहने पर ही वासना का संक्रमण सम्भवाया जा सकता है। लोक में देखा जाता है कि कात्ता के रंग से फूल को सींचने पर उसका फल भी उसी रंग का होता है। यहाँ सूक्ष्म कात्ता के जघन्य फूल से फल में संक्रान्त होते हैं। अतः संक्रमण के लिए आधार रहता है२। परन्तु विज्ञानवाद में स्थायी ज्ञाता

१ ज्ञिष्वेषु च चित्तेषु विनाशो च निरन्वये।

वास्यवासकयोरचैवपक्षादित्यात्र वासना ॥—बही, श्लोक १८२

२ यस्य स्ववस्थितो ज्ञाता ज्ञानाभ्यासेन मुच्यते

स तस्य वासनाधारो वासनापि स एव वा।

कुसुमे बीजपूरार्देयस्तादाशुपसिच्यते

तद्रूपस्यैव संक्रान्तिः फले तस्यैववासना ॥—बही श्लोक १८६-२००

के न रहने से वास्तवा का संक्रमण ही कैसे हो सकता है ! फलतः 'वास्तवा' मानकर जगत् के पदार्थों की भिन्नता सिद्ध नहीं की जा सकती ।

### ३—विज्ञानवाद के विषय में आचार्य शंकर

शंकराचार्य ने विज्ञानवाद के सिद्धांतों की मीमांसा बड़ी समीक्षिता के साथ की है । बाह्यार्थ की सत्ता का अनिवेच करते समय योगाचार्य की युक्तियों का खण्डन बड़ी तर्ककुशलता के साथ किया है । प्रत्येक बाह्यार्थ की अनुभूति में बाह्यपदार्थ की प्रतीति सफलविद्य होती है, इसका अपकाप कथमपि नहीं किया जा सकता । घट का ज्ञान करते समय विषयरूप से घट अवस्थित हो ही जाता है । जिसकी साक्षात् उपलब्धि हो रही है उसका अभाव कैसे माना जा सकता है ? उपलब्धि होने पर उस वस्तु का अभाव मानना उसी प्रकार विरुद्ध होगा जिस प्रकार भोजन कर लूट होनेवाला व्यक्ति यह कहे कि न तो मैंने भोजन किया है और न मुझे रुति हुई है । जिसकी साक्षात् प्रतीति होती है उसको अस्तित्व बसकाना तर्क तथा सत्य दोनों का रास्सा छोटना है । साधारण लौकिक अनुभव बतलाता है कि घट, पट आदि पदार्थ ज्ञान से अतिरिक्त बाहरी रूप में विद्यमान रहते हैं । विज्ञानवादी भी इस तथ्य को अनंगीकृत नहीं कर सकता । यह कहना है कि विज्ञान बाहरी पदार्थ के समान प्रतीत होता है । यह समानता की धारणा तभी सिद्ध हो सकती है जब बाहरी वस्तुओं की स्वतन्त्र सत्ता हो । विज्ञान घट के समान

---

१ यदन्तर्गौरूपं तद् बहिर्वद्वभासते इति । तेषां सर्वलोकप्रसिद्धा नहिर्वभासमाना संविदं प्रतिबभमाना प्रत्याकृष्यात्तु कामाभ्य बाह्यमर्थं बहिर्वदिति अस्कारं कुर्वन्ति । ब्रह्मसूत्र २।१।२८ शंकरभाष्य

प्रतीत होता है—इसका तात्पर्य यह है कि घट भी विश्राम से अतिरिक्त है तथा सत्तावान् है। कोई भी यह नहीं कहता कि वेवदस चम्प्यापुत्र के समान प्रकाशित होता है, क्योंकि चम्प्यापुत्र नितान्त असत्य धर्मार्थ है। असत्य पदार्थ के साथ सादृश्य धारण करने का प्रयत्न ही उपरिष्ठ नहीं होगा। अतः विज्ञानवादी को भी अपने मत से ही वाद्यार्थ की सत्पता मानना नितान्त युक्ति-युक्त है।

अर्थ तथा उसका ज्ञान सदा भिन्न होते हैं। घट तथा घट-ज्ञान एक ही वस्तु नहीं है। 'घट का ज्ञान' तथा 'घट का ज्ञान'—यहाँ ज्ञान की एकता बची हुई है, परन्तु विशेषण रूपसे घट तथा घट को भिन्नता है। शुद्ध गाय और कृष्ण गाय—यहाँ गाय में कोई भेद नहीं, विशेषणरूप शुद्धता तथा कृष्णता में ही भेद विद्यमान है। अतः अर्थ तथा ज्ञान का भेद स्पष्ट है। दोनों को एकाकार (जैसा विज्ञानवादो कहता है) नहीं माना जा सकता।

### स्वप्न और जागरित का अन्तर

वाद्यार्थ का तिरस्कार करने वाले विज्ञानवादी को जागरित दशा में अनुभूयमान पदार्थों की सत्ताहीन मानना पड़ता है। तब उसकी दृष्टि में स्वप्न में अनुभूत वस्तु और जागरित दशा में अनुभूयमान वस्तु में किसी प्रकार का भेद नहीं है। परन्तु दोनों वस्तुओं में इतना स्पष्ट वैधर्म्य दोख पड़ता है कि दोनों को एक माना नहीं जा सकता। वैधर्म्य क्या है? बाध तथा बाध का अभाव। स्वप्न की वस्तु जागने पर बाधित हो जाती है। स्वप्न में किसी ने देखा कि वह बड़े भारी जन-समूह में व्यावधान दे रहा था, परन्तु जागने पर वह अपने को उसी चारपाई पर झकेले सुपथाप छेदे हुए पाता है। न तो जन-समुदाय में वह है, न उसने बोकने के लिए मुँह खोला है। तब उसे मित्रा के कारण अपने चित्त के मजान होने की आशंका का उसे पता चकता है। यहाँ जागने पर स्वप्न के



अनुभव का सद्यः बाध ( विरोध ) उपस्थित होता है । जागरित में तो ऐसा कभी भी नहीं होता । जागरित दृष्टा को अनुभूत वस्तुएँ ( घट, घट, खम्भे तथा दीवाळ ) किसी भी दृष्टा में बाधित नहीं होती हैं । अतः जागरित ज्ञान को स्वप्न के समान बतलाना बड़ी भारी भूल है । यदि दोनों एक समान ही होते, तो स्वप्न में सोवें पर चढ़कर काशी से प्रयाग जाने वाला व्यक्ति आगने पर अपने को प्रयाग में पाता । परन्तु ऐसी बटना कभी नहीं घटित होती ।

स्वप्न = स्मृति; जागरित = उपलब्धि :—

स्वप्न और जागरित के ज्ञान में स्वरूप का भी भेद है । स्वप्नज्ञान स्मृति है और जागरित ज्ञान उपलब्धि ( सद्यः प्रतीय अनुभव ) है । स्मरण और अनुभव का भेद इतना स्पष्ट है कि साधारण व्यक्ति भी इसे जानता है । कोमल चित्त पिता कहता है कि मैं अपने प्रिय कनिष्ठ पुत्र का स्मरण करता हूँ, परन्तु पाता नहीं । पाने के लिए व्याकुल हूँ, पर मिलता नहीं । स्मरण में तो कोई रुकावट नहीं । जितना चाहे उतना स्मरण कीजिए । अतः भिन्न होने से जागरित ज्ञान को स्वप्न ज्ञान के समान मिथ्या मानना तर्क तथा लोक की भूयसी अवहेलना है ।

विज्ञानवाद के सामने एक चिकट समस्या है—विज्ञान में विचित्रता

१ वैधर्म्यं हि भवति स्वप्नजागरितायाः । किं पुनर्धैव्यम् ? बाधा-  
बाधाविति नूनम् । नाध्यते हि स्वप्नोपलब्धं वस्तु प्रतिबुद्धस्य मिथ्या मयोप-  
लब्धौ महाजनसमागम इति । नैव जागरितोपलब्धं वस्तु स्तम्भादिकं कस्यं  
चिदप्यवस्थायी बाध्यते । —शांकर भाष्य २।१।२६

२ अपि च स्मृतिरेषा यत् स्वप्नदर्शनम् । उपलब्ध्वस्तु जागरित-  
दर्शनम् । स्मृत्युपलब्ध्योश्च प्रत्यक्षमन्तरं स्वयमनुभूयतेऽर्थविप्रयोगात्मक  
मिदं युजं स्मरामि नोपलभे, उपलब्धुमिच्छामीति—वही ।

की उत्पत्ति किस प्रकार से होती है ? हम बाह्य अर्थ की विचित्रता को कारण नहीं मान सकते, क्योंकि बाह्य अर्थ तो स्वयं अस्तित्व में हैं। अतः वासना की विचित्रता को कारण माना जाता है। परन्तु 'वासना' की स्थिति के ही किए उपयुक्त प्रमाण नहीं मिलता। अर्थ की उपलब्धि (प्राप्ति) के कारण नाना प्रकार की वासनाएँ होती हैं, परन्तु जब अर्थ ही नहीं, सब उसके ज्ञान से उत्पन्न वासना की कल्पना करना ही अनुचित है। 'वासना' में विचित्रता किस कारण से होगी ? अर्थ विचित्र होते हैं। अतः उनकी उपलब्धि के अनन्तर वासना भी विचित्र होती है। परन्तु विज्ञानवाद में यह उत्तर ठीक नहीं। एक बात ध्यान देने की है कि वासना संस्कार विशेष है और संस्कार बिना आश्रय के टिक नहीं सकता। लोक का अनुभव इस बात का साक्ष्य है, परन्तु बौद्धमत में वासना का कोई आश्रय नहीं। 'आश्रयविज्ञान' को इस कार्य के लिए हम उपयुक्त नहीं मानते क्योंकि दृष्टिकोण होने से उसका स्वरूप अनिश्चित है। अतः प्रवृत्ति-विज्ञान के समान ही वह वासना का अधिष्ठान नहीं हो सकता। अधिष्ठान चाहिए कोई सर्वोपदेशी, नित्य, त्रिकालस्थायी, कूटस्थ वदार्थ। 'आश्रयविज्ञान' को नित्य कूटस्थ माना जायगा, तो उसकी स्थितरूपता होने पर सिद्धान्त को हानि होगी। अतः बाध होकर 'वासना' की समस्या अनिर्धारित रह जाती है २।

ऐसी विरुद्ध परिस्थिति में जगत् को सत्ता को हेय मानना तथा केवल विज्ञान की सत्ता में विश्वास करना तर्क की महती आवश्यकता है।

आत्मा को पञ्च स्कन्धात्मक मानने से निर्वाण को महती हानि पहुँचती है। जिस स्कन्ध-पञ्चक ने पुण्य-संभार का भर्जन

१ द्रष्टव्य शांकरभाष्य २।२।३०

२ शांकरभाष्य २।२।३१

वासना के  
विषय में  
हेमचन्द्र  
का मत

किया वह तो अतीत की वस्तु बन गया। ऐसी दशा में  
मिथ्या तथा उसके उपदेश की धर्म्यता सिद्ध हो जायेगी।  
इस वैषम्य को दूर करने के लिये बौद्धों ने वासना का  
अस्तित्व स्वीकार किया है। जिस प्रकार टूटी हुई मोती  
की माछाओं की मजिका को एक साथ मिलाकर गूँथने के

लिये सूत की आवश्यकता होती है, वसी प्रकार द्विजमिश्र होनेवाले चर्णों  
में उत्पन्न होनेवाले ज्ञान की, एक सूत्र में बँधने वाली सम्मान-परम्परा  
( ज्ञान का प्रवाह ) का नाम वासना है। पूर्व ज्ञान से उत्तर काजिक  
ज्ञान में उत्पन्न शक्ति को बौद्ध लोग वासना कहते हैं<sup>१</sup>। यहाँ विद्वानों के  
अनेक भाक्षेय हैं। प्रथम वासना का अणुसन्तति के साथ ठीक-ठीक संबंध  
नहीं समझा और वासना निर्विषय ही उद्हरती है। लोक-व्यवहार में  
वासना का भौतिक अर्थ किसी वस्तु में गन्ध के स्क्रमण से है। वह तभी  
संभव है जब इसका कोई स्थायी आधार हो। स्थायी वस्तु के विद्यमान  
रहने पर भ्रममद ( कस्तूरी ) के द्वारा उसे वासित करना युक्तियुक्त है।  
परन्तु बौद्धमत में पञ्चस्कन्धों के चणिक होने से वासना के लिये कौन  
पदार्थ आधार बनेगा? ऐसी दशा में वासना की कल्पना समीचीन  
नहीं प्रतीत होती। इसलिये वासना की 'कल्पना से अन्तात्मवाद को  
दार्शनिक दृष्टि से हम कदापि बचा नहीं सकते। अतः हम वासना की  
कल्पना को बौद्ध दर्शन में प्रामाणिक नहीं मान सकते।

१ वासनेति पूर्वज्ञानजनितामुत्तरज्ञाने शक्तिमाहुः।

— स्याद्वादमञ्जरी, श्लोक १६।

हेमचन्द्र ने तथा उनके टीकाकार मल्लिषेण ने स्याद्वादमञ्जरी में  
वासना का विस्तृत खण्डन किया है। देखिये स्याद्वादमञ्जरी श्लोक  
१६ की टीका।

इतना स्पष्ट होने पर भी विज्ञानवाद की विचिष्टता के स्वीकार से हम पराङ्मुख नहीं हो सकते। विज्ञानवाद की दार्शनिक दृष्टि विषयीगत प्रत्ययवाद की है। इसने यथार्थवाद की भ्रष्टियों को दिसकाकर विद्वानों की दृष्टि प्रत्ययवाद की सत्यता की ओर आकृष्ट की। ऐतिहासिक दृष्टि से इसका उद्भव शून्यवादी माध्यमिकों के अन्तर हुआ। शून्यवादियों ने जगत् की सत्ता को शून्य मानकर दर्शन में तर्क तथा प्रमाण के किए कोई स्थान ही निर्दिष्ट नहीं किया। शून्य की प्रतीति के किए प्रातिम ज्ञान को आश्चर्यक बतलाकर शून्यवादियों ने साधारण जनता को तर्क तथा भुक्तिवाद के अध्ययन से विमुख बना दिया था, परन्तु विज्ञानवादियों ने विज्ञान के गौरव को विद्वानों के सामने प्रतिष्ठित किया। माध्यमिक काल में न्याय-शास्त्र की प्रतिष्ठा करने का सभ्य ज्ञेय इन्होंने विज्ञानवादी आचार्यों को प्राप्त है। 'आज्यविज्ञान' की महीन कल्पना कर इन्होंने जगत् के मूल में किसी तत्त्व को खोज निकालने का प्रयत्न किया, परन्तु इन्होंने अपने बौद्धधर्म के अनुसरण के कारण उसे अपरिवर्तनशील मानने से स्पष्ट अनगीकार कर दिया। फलतः 'तथता' तथा 'आज्यविज्ञान' दोनों की कल्पना मितान्त झुँघली ही रह गई है। अन्य दार्शनिकों के आलोचों का कक्ष्य यही कल्पना रही है, परन्तु यह तो मानना ही पड़ेगा कि विज्ञानवाद ने वस्तुवस्तु, दिक्भाग तथा धर्मकीर्ति जैसे प्रकाशक यन्त्रों को जन्म दिया जिनकी नैतिक कल्पनायें प्रत्येक युग में विद्वानों के आवर तथा आश्रय का विषय बनी रहेंगी। बौद्ध न्यायशास्त्र का अभ्युदय विज्ञानवाद की सहती देन है।

# माध्यमिक

( शून्यवाद )

यः प्रतीत्यसमुत्पादः शून्यतां तां प्रचक्षमहे ।

सा प्रकृतिरुपावाय प्रतिपत् सैव मध्यमा ॥

—नागार्जुन ( माध्यमिक कारिका २४।१८ )

## उन्नीसवाँ परिच्छेद

### ऐतिहासिक विवरण

माध्यमिक मत बुद्धदर्शन का पूरान्त विकास माना जाता है । इसका मूल मगधान् तथागत की शिक्षाओं में ही निहित है । यह सिद्धान्त विद्वान्त प्राचीन है । आचार्य नागार्जुन के साथ इस मत का जनिष्ठ सम्बन्ध होने का कारण यह है कि उन्होंने इस मत की विपुल तार्किक विवेचना की । 'प्रज्ञापारमिता सूत्रों' में इस मत का विस्तृत विवेचन पहले ही से किया गया था । नागार्जुन ने इस मत की पुष्टि के लिए 'माध्यमिक कारिका' की रचना की जो माध्यमिकों के सिद्धान्त प्रतिपादन के लिए सर्वप्रधान ग्रन्थरत्न है । बुद्ध के 'मध्यम मार्ग' के अनुयायी होने के कारण ही इस मत का यह नामकरण है । बुद्ध ने नैतिक जीवन में दो कथों को—भक्षण्य तापस जीवन तथा लौक्य भोगविलास को—दोहकद शीव के मार्ग का अवलम्बन किया । तरवविवेचन में शून्यवाद तथा

ब्रह्मेवाद के दोनों प्रकारों मर्त्तों का परिहार कर अपने 'मध्यम मत' का प्रवण किया। बुद्ध के 'प्रतिय ससुत्वाद' के सिद्धान्त को विकसित कर 'शून्यवाद' की प्रतिष्ठा की गई है। अतः बुद्ध के द्वारा प्रतिपादित मध्यम मार्ग के दृढ़ पक्षपाती होने के कारण यह मत 'माध्यमिक' संज्ञा से अभिहित किया जाता है तथा 'शून्य' को परमार्थ मानने से 'शून्यवादी' कहा जाता है। प्रकाशक तार्किकों ने अपने ग्रन्थ लिखकर इस मत का प्रतिपादन किया। इन व्याचार्यों के संक्षिप्त परिचय के अनन्तर इस मत वैज्ञानिक तथ्यों का वर्णन किया जायेगा।

माध्यमिक साहित्य का विकास बौद्ध पण्डितों की तार्किक बुद्धि का वरम परिचायक है। शून्यता का सिद्धान्त प्रज्ञामारमिता, स्वकवच आदि सूत्रों में उपलब्ध होने के कारण प्राचीन है, इसमें तनिक भी सन्देह नहीं। परन्तु प्रमाणों के द्वारा शून्यता के सिद्धान्त को प्रमाणित करने का सारा श्रय आर्थ नागार्जुन को है। उन्होंने माध्यमिक कारिका लिखकर अपनी प्रौढ़ तार्किक शक्ति, भौतिक प्रतिभा तथा असामान्य पण्डित्य का पूर्ण परिचय दिया है। इस जगत् की समस्त धारणाओं को तर्क की कसौटी पर कस कर निराधार तथा निर्युक्त उद्घोषित करना आचार्य नागार्जुन का ही कार्य था। इनके साक्षात् शिष्य आर्यदेव ने बुद्ध के भाव को प्रकट करने के लिये ग्रन्थ रचना की और शून्यता के सिद्धान्त का स्पष्टीकरण किया। यह विकास की द्वितीय शताब्दी की घटना है। तीसरी और चौथी सदी में कोई विशिष्ट विद्वान् नहीं पैदा हुआ। पाँचवीं शताब्दी में विशानभाद का प्रावण्य रहा। छठी शताब्दी में माध्यमिक मत का एक प्रकार से पुनरुत्थान हुआ। दक्षिण-भारत में इस मत का प्रोचनका था। इस समय दो महा-पण्डितों ने शून्यवाद के सिद्धान्त को अग्रसर किया। एक थे आचार्य भव्य या भावविवेक जिनका कार्य क्षेत्र उड़ीसा था और दूसरे थे आचार्य बुद्धपालित जो भारत के पश्चिमी प्रदेश बलभी (गुजरात)

में अपना प्रचार कार्य करते थे। इन दोनों आचार्यों की दार्शनिक दृष्टि में भेद है। बुद्धपाक्षित ने शून्यता की व्याख्या के लिये समस्त सर्व की निन्दा की है। उनकी दृष्टि में शून्यता का ज्ञान केवल प्रातिम-चक्षु से ही हो सकता है। इस सम्प्रदाय का नाम हुआ 'माध्यमिक प्रासङ्गिक'। ठहर आचार्य सब बड़े ही निपुण तार्किक थे। उन्होंने तथा उनके अनुयायियों ने नागार्जुन के सूक्ष्म तर्कों को, समझाने के लिये स्वतन्त्र तर्कों की सहायता की इसलिये इस सम्प्रदाय का नाम हुआ 'माध्यमिक स्वातन्त्रिक'। इसका प्रभाव तथा प्रचार पहले सम्प्रदाय की अपेक्षा कहीं अधिक हुआ। सप्तम शताब्दी में आचार्य चन्द्रकीर्ति ने शून्यता के सिद्धान्त का चरम विकास किया। ये दोनों मतों के जानकार थे परन्तु स्वयं ये बुद्धपाक्षित के सम्प्रदाय के हद अनुयायी थे। अपनी व्याख्या से उन्होंने अन्य के सम्प्रदाय के प्रभुत्व को उखाड़ दिया। ये शून्यवाद के माधनीय साध्यकार माने जाते हैं तथा तिब्बत, मंगोलिया और अन्य विभिन्न देशों में शून्यवाद का प्रचार है वहाँ सर्वत्र इनका गौरव अनुष्ण समझा जाता है।

## शून्यवादी आचार्यगण

### १ आचार्य नागार्जुन—

ये ही शून्यवाद के प्रतिष्ठापक आचार्य थे। इनका जन्म विदर्भ (बरार) में एक ब्राह्मण के घर हुआ था। इनके जीवनचरित के विषय में अजौकिक कहामियाँ प्रसिद्ध हैं जिनका बड़े-बड़े बुद्धों ने अपने इतिहास में किया है। उन्होंने ब्राह्मणों के ग्रन्थों का गम्भीर अध्ययन किया था। भिक्षु बनने पर बौद्ध ग्रन्थों का भी अनुशीलन उन्होंने उसी गम्भीरता के साथ किया। ये विशेषतः श्रीपर्वत पर रहते थे जो उस समय छन्न-मन्त्र के लिये बड़ा प्रसिद्ध था। ये वैद्यक तथा रसायन शास्त्र के भी

आचार्य बतलाये जाते हैं। अछौकिक कल्पना, अगाध विद्वत्ता तथा अगाध तान्त्रिकता के कारण इनकी विपुल कीर्ति भारत के दार्शनिक जगत् में सदा अक्षुण्ण बसी रहेगी। ये आचार्य राजा गौतमीपुत्र यशश्री ( १६६-१६९ ई० ) के समकालीन माने जाते हैं।

नागार्जुन के नाम से ऐसे तो बहुत से अन्य ग्रन्थ हैं परन्तु नीचे लिखे ग्रन्थ इनकी वास्तविक कृति ही प्रतीत होती हैं :—

१ माध्यमिक कारिका—आचार्य की यही प्रधान रचना है। इसका दूसरा नाम 'माध्यमिक शास्त्र' भी है जिसमें २० प्रकरण हैं। इसकी महत्त्वशाली कृतिओं में अव्यक्त 'प्रज्ञा प्रदीप' तथा चन्द्रकीर्ति विरचित 'प्रसन्नपदा' प्रसिद्ध हैं।

२ युक्ति षष्टिका—इसके कतिपय खंडों की रचना ग्रन्थों में उद्धृत मिलते हैं।

३ प्रमाण विध्वंसन— } इन दोनों ग्रन्थों का विषय तर्कशास्त्र  
४ सपाय कौशल्य— } है। प्रमाण का खण्डन तीसरे ग्रन्थ का विषय है और प्रतिवादी के ऊपर विजय प्राप्त करने के लिये जाति, निग्रहस्थान आदि साधनों का वर्णन चौथे ग्रन्थ में किया गया है। ये अन्तिम तीनों ग्रन्थ मूल संस्कृत में उपलब्ध नहीं हैं।

५—विग्रह व्यावर्तनीय—इस ग्रन्थ में शून्यता का खण्डन करने वाली युक्तिओं की निःसारता दिखाकर शून्यवाद का अग्रहण किया गया है। इसमें ७२ कारिकाएँ हैं। आरम्भ की २० कारिकाओं में शून्यवाद के विरोधियों का पूर्वपक्ष है तथा अन्तिम ५२ कारिकाओं में उत्तर पक्ष प्रतिपादित किया गया है।

१ 'प्रसन्नपदा' के साथ 'माध्यमिक कारिका' विन्लोलिका बुद्धिका सीरीज नं० ४ में प्रकाशित हुई है।

२ बिहार की शोध पत्रिका भाग २३ में राहुल सांकृत्यायन द्वारा सम्पादित तथा डा० बुद्धी द्वारा Pre-Dignag logic में अनूदित।



६ सुहृत्सेख—इस ग्रन्थ का मूल संस्कृत उपलब्ध नहीं होता। केवल तिब्बती अनुवाद मिलता है। इसमें नागार्जुन ने अपने सुहृद् यशस्वी शास्त्राह्न को परमार्थ तथा व्यवहार की शिक्षा दी है।

७ चतुस्तय—यह चार स्तोत्रों का संग्रह है जिनके नाम ये हैं—  
निक्षपमस्तव, अभिनयस्तव, लोकातीतस्तव तथा परमार्थस्तव। इनमें आदि और अन्त वाले स्तोत्र ही मूल संस्कृत में उपलब्ध हुये हैं। अन्य दो का केवल तिब्बती अनुवाद मिलता है। ये सब ही रमणीय हैं।

२ आर्यदेव ( २०० ई०-२२४ ई० )—

चन्द्रकीर्ति के वर्णनानुसार ये सिंधुपुर के राजा के पुत्र थे। इस सिंधुपुर को कुछ लोग सिन्धु द्वीप मानते हैं और कुछ विद्वान् इसे उत्तर भारत में स्थित बतलाते हैं। आचार्य नागार्जुन का शिष्य बनकर इन्होंने समग्र विद्याओं तथा आस्तिक और नास्तिक समस्त दर्शनों का अध्ययन किया। बुद्धों ने इनके जीवन की एक भौतिक घटना का उल्लेख किया है। मातृचेष्ट नामक किसी ब्राह्मण पण्डित को हराने के लिये नाकट्वा के भिक्षुओं ने श्रीपर्वत से नागार्जुन को बुलाया। इन्होंने इस कार्य के लिये अपने शिष्य आर्यदेव को भेजा। रास्ते में किसी वृक्ष देवता के मॉंगने पर आर्यदेव ने अपनी एक भौल समर्पित कर दी। नाकट्वा पहुँचने पर इनको एकाद देखकर जब मातृचेष्ट ने इनका उपहास किया तब इन्होंने सब दर्प के साथ कहा कि जिसपरमार्थ को शंकर भगवान् तीन नेत्रों से नहीं देख सकते, जिसे इन्द्र अपनी हजार भौलों से भी साक्षात्कार नहीं कर सकते उसी तत्त्व को इस एकाद भिक्षु ने प्रत्यक्ष किया है। अन्त में इन्होंने सब ब्राह्मण पण्डित को हरा कर बौद्ध धर्म में दीक्षित किया। इस कथानक से यह प्रतीत होता है कि ये कान्धे, क्योंकि ये 'कान्धे' के नाम से भी प्रसिद्ध थे। सन् ४०५ ई० के आसपास कुमारबीर ने इनके जीवन चरित का चीनी भाषा में अनुवाद किया।

इससे पता चलता है कि जंगल में जब ये ध्यानावस्थ में तब इनके द्वारा परास्त किये गये किसी पण्डित के शिष्य 'ने इनका भव कर दिया' ।



बुस्तोन के अनुसार इनके ग्रन्थों की संख्या दस है जिनमें प्रथम चार ग्रन्थ शून्यवाद के प्रतिपादन में लिखे गये हैं और अन्य छः ग्रन्थ तन्त्रशास्त्र से सम्बन्ध रखते हैं ।

१ चतुःशतक । २ भाष्यमिकहस्तदालप्रकरण । ३ स्थक्षित प्रमथ-  
नयुक्तिहेतुसिद्धि । ४ शानसारसमुच्चय । ५ चर्यामेकाग्रन प्रदीप ।  
६ चित्तावरणविशोधन । ७ चतुः पीठ तन्त्रराज । ८ चतुः पीठ साधन ।  
९ शानकाकिनी साधन । १० एकद्वन्द्व पञ्जिका ।

( १ ) चतुःशतक—इस ग्रन्थ में सोलह अध्याय हैं और प्रत्येक अध्याय में २५ कारिकाएँ हैं । धर्मपाल और चन्द्रकीर्ति ने इस पर टीकाएँ लिखी थीं जिनमें धर्मपाल की वृत्ति के साथ इस ग्रन्थ के उत्तरार्ध को हेन्साङ्ग ने ( ६२० ई० ) चीनी भाषा में अनुवाद किया था । चीनी भाषा में इस ग्रन्थ को 'शतशास्त्रसैपुरय' कहते हैं । चन्द्रकीर्ति की वृत्ति तिब्बतीय अनुवाद में पूरी मिलती है । मूल संस्कृत में इसका कुछ ही भंग मिलता है । प्रथम दो शतकों को धर्मशासन शतक ( बौद्धधर्म का प्राचीन प्रतिपादन ) तथा अन्तिम शतकद्वय को विग्रह शतक ( परमव

१ बुस्तोन—हिष्ट्री आफ बुधिक्षम भाग ९ पृ० १३०-३१ ।

सोगेन—सिष्टमस आफ बुधिक्षिक थाट पृ० १८९-६४ ।

डा० विन्टरनिट्ज़—हिष्ट्री आफ इण्डियन लिटरेचर

भाग ९ पृ० ३४६-३२२ ।

कण्डन) कहते हैं। यह ग्रन्थ 'भाष्यमिक कारिका' के समान ही शून्यवाद का मूल ग्रन्थ है।

(२) चित्तविशुद्धिप्रकरण—बुद्धोक्त ने अपने इतिहास में इस ग्रन्थ का नाम 'चित्तावरण विशोचन' लिखा है। इस ग्रन्थ में आक्षयों के कर्म-काण्ड का भी खण्डन है। इसमें बहुत सी तात्त्विक बातें हैं। बार और राशियों के नाम मिलाने से विद्वानों को सन्देह है कि यह प्राचीन आर्यदेव की कृति न होकर किसी नवीन आर्यदेव की रचना है।

(३) हस्तबालप्रकरण या मुष्टि प्रकरण—इस ग्रन्थ को डा० टामस ने चीनी और तिब्बती अनुवादों के आधार से संस्कृत में पुनः अनुवादित कर प्रकाशित किया है<sup>१</sup>। यह ग्रन्थ बहुत ही छोटा है। इसमें केवल छः कारिकाएँ हैं। आदि की २ कारिकाओं में अणु के मायिक रूप का वर्णन है। अन्तिम कारिका में परमार्थ का निरूपण है। दिङ्नाग ने इन कारिकाओं पर व्याख्या लिखी थी जिसके कारण यह ग्रन्थ दिङ्नाग की कृतियों में ही सम्मिलित किया जाता है।

३ स्थविर बुद्धपालित—

ये पँचवीं सताब्दी के आरम्भ में हुए थे। आप महायानसंप्रदाय के

१ चतुःशतक के मूल संस्कृत के कतिपय अंशों का संस्करण हरप्रसाद शास्त्री ने Memoirs of the Asiatic Society of Bengal के खण्ड ३ संख्या ८ पृ० ४४९-५१४ कलकत्ता १९१४ में प्रकाशित किया है। ग्रन्थ के उत्तरार्ध को विधुसेखर शास्त्री ने तिब्बती अनुवाद से संस्कृत में पुनः अनुवादित कर विश्वभारती सीरिज नं २ में प्रकाशित किया है।

२ हर प्रसाद शास्त्री J. A. S. B. ( 1898 ) P. 175.

३ टामस J. R. A. S. ( 1918 ) P. 267.

प्रमाणभूत भाषाओं में से हैं। नागार्जुन की 'माध्यमिक कारिका' के ऊपर उनकी ही लिखी 'अनुसोभवा' नामक व्याख्या का जो अनुवाद आश्वकल तिव्वतीय भाषा में मिलता है उसके अन्त में माध्यमिक दर्शन के व्याख्याता आठ भाषाचार्यों के नाम पाये जाते हैं। स्पष्टिर बुद्धपाक्षित भी उनमें से एक हैं। इन्होंने नागार्जुन की 'माध्यमिक कारिका' के ऊपर एक नवीन वृत्ति लिखी है जिसका मूल संस्कृत रूप अभी तक प्राप्त नहीं हुआ है। बुद्धपाक्षित प्रासंगिक मत के उन्नायक माने जाते हैं। इस मत का सिद्धान्त यह है कि अपने मत का का मण्डन करने के लिए शास्त्रार्थ में विपक्षी से ऐसे तर्कयुक्त प्रश्न पूछे जायँ जिनका उत्तर देने से उसके कथन स्वयं ही परस्पर विरोधी प्रमाणित हो जायँ तथा वह उपहासास्पद बनकर पराजित हो जाय। इनके इस न्याय सिद्धान्त को मानने वाले अनेक शिष्य भी हुए। इनकी प्रसिद्धि इसी कारण है।

४ भाव विवेक—

चीनी लोगों ने इनका नाम 'भा विवेक' लिखा है। इन्हीं का नाम 'अव्य' भी था। इन तीनों नामों से इसकी सुप्रसिद्धि है। ये बौद्धन्याय में स्वातंत्र्य मत के उन्नायक थे। इस मत के अनुसार माध्यमिक सिद्धान्तों की सत्ता प्रामाणित करने के लिए स्वतंत्र प्रमाणों को लेकर विपक्षी को पराजित करना चाहिए। इनके नाम से अनेक ग्रन्थ मिलते हैं जिनका तिव्वतीय या चीनी भाषा में केवल अनुवाद ही मिलता है। मूल संस्कृत ग्रन्थ की अभी तक कहीं प्राप्ति नहीं हुई है। इनके ग्रन्थों के नाम ये हैं—

(१) माध्यमिककारिकाव्याख्या—इस ग्रन्थ में नागार्जुन के ग्रन्थ की व्याख्या की गई है। इसका तिव्वतीय अनुवाद ही मिलता है।

१ इसका तिव्वतीय अनुवाद का संपादन डा० वालेजर ने किया है।  
द्रष्टव्य बुद्धग्रन्थावली भाग १६।

( २ ) मध्यमहृदयकारिका—डा० विद्याभूषण ने इनके नाम से इस ग्रन्थ का उल्लेख किया है। सम्भवतः यह भाष्यमिक दर्शन पर कोई मौखिक ग्रन्थ होगा।

( ३ ) मध्यमार्थ संग्रह—इस ग्रन्थ का तिब्बतीय भाषा में अनुवाद मिलता है।

( ४ ) हस्तरत्न या करमणि—इस ग्रन्थ का चीनी भाषा में अनुवाद मिलता है। इसमें इस आचार्य ने यह सिद्ध किया है कि वस्तुओं का वास्तविक रूप, जिसे 'तथता' या 'धर्मता' कहते हैं, सत्ताविहीन है। इसी प्रकार इसमें आत्मा को भी मिथ्या सिद्ध किया गया है।

५ चन्द्रकीर्ति—

छठीं शताब्दी में चन्द्रकीर्ति ही साध्यमिक सम्प्रदाय के प्रतिनिधि थे। तारानाथ के कथनानुसार वे दक्षिण भारत के समस्त नामक किसी स्थान में पैदा हुए थे। कवकवन में वे बड़े बुद्धिमान् थे। आपने भिक्षु बन कर अति शीघ्र समस्त विदकों का ज्ञान हाथ कर लिया। बुद्धपाकित तथा भाषाविवेक के प्रसिद्ध शिष्य कमलबुद्धि नामक आचार्य से इन्होंने नागार्जुन के समस्त ग्रन्थों का अध्ययन किया था। पीछे आप धर्मपाल के भी शिष्य थे। महायान दर्शन में आप ने भगवद् विद्वत्ता प्राप्त की। अध्ययन समाप्त करने पर इन्होंने नाकन्दा महाविहार में अध्यापक का पद स्वीकार किया। योगाचर सम्प्रदाय के विख्यात आचार्य चन्द्रगोमिन् के साथ इनकी बड़ी स्पर्धा थी। वे प्रारम्भिक मत के प्रधान प्रतिनिधि थे।

( १ ) साध्यमिकावतार—इसका तिब्बतीय अनुवाद मिलता है। यह एक मौखिक ग्रन्थ है जिसमें 'शून्यवाद' की विशद व्याख्या की गई है।

( २ ) प्रसन्नपदा—यह नागार्जुन की 'साध्यमिक कारिका' की सुप्रसिद्ध टीका है जो मूल संस्कृत में उपलब्ध हुई है तथा प्रकाशित हुई है। यह टीका बड़ी ही प्रामाणिक मानी जाती है। इसका गद्य

दार्शनिक होते हुए भी अत्यन्त सरस है तथा प्रसाद-गुण-विशिष्ट और गंभीर है। इसके बिना नागार्जुन का भाव समझना कठिन है।

( ३ ) 'चतुःशतक टीका'—यह ग्रन्थ आर्यदेव के चतुःशतक नामक ग्रन्थ की व्याख्या है। 'चतुःशतक' तथा इस टीका का कुछ ही आरम्भिक भाग मूल संस्कृत में—मिका है जिसे डा० हरप्रसाद शास्त्री ने संपादित किया है।<sup>१</sup> इधर विभुशेखर शास्त्री ने ८ से १६ परिच्छेदों का मूल तथा व्याख्या सिध्दन्तीय अनुवाद से पुनः संस्कृत में निर्माय किया है। माध्यमिक सिद्धान्तों के स्पष्टीकरण के लिए सुन्दर आख्यायन तथा उदाहरणों के कथन यह ग्रन्थ निरन्त महत्त्वपूर्ण माना जाता है।

### ६ शान्तिदेव—

तारामाध के कथनानुसार ये सुराष्ट्र ( वर्तमान गुजरात ) के किसी राजा कल्याणधर्म के पुत्र थे। तारा देशी के मोत्साहन से इन्होंने राज्य-सिंहासन छोड़कर बौद्ध धर्म स्वीकार कर लिया। इन्होंने बौद्ध धर्म की दीक्षा मञ्जुश्री की अनुकम्पा से प्राप्त की। नाजन्दा विहार के सर्व-भेद परिचित जयदेव इनके दीक्षागुरु थे। ये जयदेव धर्मबाह के अनन्तर बालम्बा के पीठस्थविर हुए। तुस्तोन ने इनके महत्त्वपूर्ण कार्यों का विवरण विस्तार-पूर्वक दिया है<sup>३</sup>।

इनके तीन ग्रन्थों के नाम उपलब्ध होते हैं—( १ ) शिक्षा-समुच्चय ( २ ) सूत्र-समुच्चय ( ३ ) बोधिसत्त्वकार। ये तीनों ग्रन्थ महायान के आचार और नीति का वर्णन बड़े विस्तार के साथ करते हैं।

( १ ) शिक्षा समुच्चय—महायान के आचार तथा बोधिसत्त्व के आदर्श

<sup>१</sup> Memoirs of Asiatic Society of Bengal Part, III, No. 8. Pp. 449, Calcutta 1914.

<sup>२</sup> विश्वभारती सोरीब नं० २, कलकत्ता १९११

<sup>३</sup> तुस्तोन—हिन्दी पृ० १६१-१६६

को समझने के लिए यह ग्रन्थ बहुत ही अधिक उपदेय है। इस ग्रन्थ में केवल २९ कारिकाएँ हैं तथा इन्हीं की विस्तृत भाष्यता में ग्रन्थकार ने अनेक महायान ग्रन्थों के उद्धरण दिये हैं जो ग्रन्थ आजकल बिल्कुल विलुप्त हो गये हैं। महायान साहित्य के विस्तार की जानकारी के लिए इसका अध्ययन नितान्त आवश्यक है। इस ग्रन्थ में १६ परिच्छेद हैं जिनमें बोधिसत्व के उत्पन्न, स्वरूप, आचार तथा विनय का बड़ा ही साक्षोपाङ्ग प्रामाणिक विवरण है।

(२) बोधिचर्यावतारः—इस ग्रन्थ का विषय भी 'सिद्धासमुत्पन्न' के समान ही बोधिसत्व की चर्या है। बुद्धत्व की प्राप्ति के लिये बोधिसत्व को जिन जिन साधनों को ग्रहण करना पड़ता है उन चट् पारमिताओं का विशद और प्रामाणिक विवेचन इस ग्रन्थ की महती विशेषता है। यह ग्रन्थ नव परिच्छेदों में विभक्त है जिनमें अन्तिम प्रकरण सूत्रवाद के रहस्य जानने के लिये विशेष महत्त्व रखता है। बहुत पहिले ही इस ग्रन्थ का तिब्बतीय अनुवाद हो गया था। इस ग्रन्थ की जन-विषयता का यही

१ डा० सी० वैण्डल ने Bibliotheca Buddhica संख्या १ ( १६०२ ई० ) में इसका संस्करण रूस से निकाला है, तथा Indian Text Series ( London 1922 ) में इसका अंग्रेजी अनुवाद उन्होंने ही किया है। इस ग्रन्थ का ८१३-८३८ ई० के बीच में तिब्बतीय भाषा में अनुवाद हुआ था। ग्रन्थ की भूमिका में सम्पादक ( वैण्डल ) ने इस ग्रन्थ का सारांश भी दिया है।

२ डा० पुर्से ने इस ग्रन्थ का सम्पादन Bibliotheca Indica, Calcutta ( १६०१-१४ ) में किया है। उन्होंने इसका फ्रेंच अनुवाद भी किया। बारनेट ने अंग्रेजी में, रिमट ने जर्मन भाषा में तथा तुरी ने इटालियन भाषा में इस ग्रन्थरत्न का अनुवाद किया है।

प्रमाण है कि इसके ऊपर संस्कृत में कम से कम नव टीकार्यों लिखी गयी थीं जो मूल में उपलब्ध न होकर, तिब्बतीय भाषा में अनुवाद रूप में आज भी उपलब्ध हैं ।

७ शान्तरक्षित ( अष्टम शतक )—

ये स्वतन्त्र साध्यमिक सम्प्रदाय के आचार्य थे । ये भास्करा विहार के प्रधान पीठस्थधिर थे । तिब्बत के सात्कासीन शाखा के निम्नप्रण पर वे वहाँ गये और सम्मे नामक विहार की स्थापना ७४९ ई० में की । यह तिब्बत का सबसे पहिला बौद्धविहार है । ये वहाँ १३ वर्ष तक रहे और ७६२ ई० में निर्वाण प्राप्त कर गये । इसका केवल एक ही ग्रन्थ उपलब्ध होता है और वह है—

(१) तत्त्व संग्रह—इसमें ग्रन्थकार ने अपनी दृष्टि से ब्राह्मण तथा बौद्धों के ग्रन्थ सम्प्रदायों का बड़े विस्तार से स्पष्टन किया है । इनके शिष्य कमलजरीक ने इस ग्रन्थ की टीका लिखी है जिसके पढ़ने से यह पता चलता है कि ग्रन्थकार ने वसुभिन्न, धर्मत्रात, धोषक, संघमज्ज, वसुचन्द्र, दिक्भाग, और धर्मकीर्ति जैसे प्रौढ़ बौद्धाचार्यों के मत पर आक्षेप किया है । ब्राह्मण दृष्टान्तों में सांख्य, न्याय तथा मीमांसा का भी वर्णन जगज्जन है । यह ग्रन्थ शान्तरक्षित के व्यक्तक पादित्व तथा अलौकिक प्रतिभा का वर्णन परिचायक है ।

१ यह ग्रन्थ गायकवाट आरियन्तल सीरीज, बड़ौदा नं० ३०, ३१ में पं० कृष्णमाचार्य के सम्पादकत्व में प्रकाशित हुआ है । इस ग्रन्थ के आरम्भ में डा० विनयतोष भट्टाचार्य ने बौद्ध आचार्यों का विस्तृत ऐतिहासिक परिचय दिया है । इसका अंग्रेजी अनुवाद डा० गंगानाथ भा ने किया है जो वहीं से प्रकाशित हुआ है ।



## सिद्धान्त

## (क) ज्ञानमीमांसा

नागार्जुन ने अपनी तर्ककुशल बुद्धि के द्वारा अनुभव की बड़ी मार्मिक व्याख्या की है। उन्होंने अपना मत सिद्ध करने के लिए युक्तियों का एक मनोहर झूह बसाकर दिया है। नागार्जुन का कथन है कि वह जगत् मायिक है। स्वप्न में वृष्ट पदार्थों की सत्ता के समान ही जगत् के समग्र पदार्थों की सत्ता काश्चनिक है। जाग्रत् और स्वप्न में कोई अन्तर नहीं है। जागते हुए भी हम स्वप्न देखते हैं। जिसे हम सोस जगत् के नाम से पुकारते हैं उसका विश्लेषण करने पर कोई भी तत्त्व अवशिष्ट नहीं रहता। केवल व्यवहार के निमित्त जगत् की सत्ता मान-नीय है। बिना व्यावहारिकरूपेण ही सत्य है, पारमार्थिकरूपेण नहीं। यह जगत् क्या है ? असिद्ध सम्बन्धों का समुच्चयमात्र है। जिस प्रकार पदार्थों की, गुणों को छोड़कर, स्वतन्त्र सत्ता नहीं होती, उसी प्रकार वह जगत् भी सम्बन्धों का संघात मात्र है। इस जगत् में सुख और दुःख, जन्म और मोक्ष, उत्पाद और नाश, गति और विराम, देश और काश—जिसभी धारणार्थे मान्य हैं वे केवल कल्पनामें हैं—निर्भूत, निराधार कल्पनामें हैं जिन्हें मानवों ने अपने व्यवहार की सिद्धि के लिए बसा कर रखा है। परन्तु तार्किक दृष्टि से विश्लेषण करने पर वे केवल जगत् सिद्ध होती हैं। तर्क का प्रयोग करते ही वास्तु की नीत के समान जगत् का वह विराट व्यापार भूतलशायी होकर क्षिप्त-सिम्न हो जाता है। परन्तु फिर भी व्यवहार के निमित्त उन्हें हमें बसा करना पड़ता है। इन सिद्धान्तों का विवेचन बड़ी सूक्ष्मता के साथ नागार्जुन ने 'माध्यमिक कारिका' में किया है। इन युक्तियों का लौकिक प्रदर्शन यहाँ किया जा रहा है।

### सत्ता परीक्षा—

सत्ता की सीमाँला करने पर साध्यमिक आचार्य इस परिणाम पर पहुँचते हैं कि यह शून्य-रूप है। विज्ञानवाधियों का विज्ञान या चित्त परमतरंग नहीं है। चित्त की सत्ता प्रमाणों से सिद्ध नहीं की जा सकती। समग्र जगत् स्वभाव-शून्य है, चित्त के अस्तित्व का पता ही हमें कैसे खग सकता है? यदि कहा जाय कि चित्त ही अपने को देखने की क्रिया स्वयं करेगा, तो यह विरवसनीय नहीं। क्योंकि भगवान् बुद्ध का यह स्पष्ट कथन है—नहि चित्तं चित्तं पश्यति = चित्त चित्त को देखता नहीं। सुतीक्ष्ण भी अक्षिधारा जिस प्रकार अपने को काटने में समर्थ नहीं होती, उसी प्रकार चित्त अपने को देख नहीं सकता। वेद्य, वेदक और वेदक—वेद्य, शास्त्र और ज्ञान—ये तीन वस्तुयें पृथक्-पृथक् हैं। एक ही वस्तु (ज्ञान) त्रित्वभाव कैसे हो सकता है? इस विषय में आर्यरत्न-चूडसूत्र की यह अतिर ध्यान देने योग्य है—चित्त की उत्पत्ति किस प्रकार हो सकती है। आत्मभन होने पर चित्त उत्पन्न होता है। तो क्या आत्मभन मिश्र है और चित्त मिश्र है? यदि आत्मभन और चित्त को मिश्र-मिश्र मानें तो तो चित्त होने का प्रसङ्ग उपस्थित होगा जो विज्ञानाद्वयवाद के विरुद्ध पड़ेगा। यदि आत्मभन और चित्त की अभिन्नता मानी जाय, तो चित्त चित्त को देख नहीं सकता। उसी तर्कवार से क्या वही तर्कवार काटी जा सकती है? क्या उसी त्र्यंशुकी के अग्रभाग से वही अग्रभाग कमी सुभा जा सकता है? अतः चित्त न तो आत्मभन से मिश्र सिद्ध हो सकता है और न अभिन्न। आत्मभन के अभाव में चित्त की उत्पत्ति संभव नहीं है।

१ उक्तं च लोकनाथेन चित्तं चित्तं न पश्यति ।

न चिन्तयति यथाऽऽत्मानमक्षिधारा तथा मनः ॥ —बोधि० ६।१७

२ बोधिचर्या० पृ० ३६२-३६३ ।

विज्ञानवादी इसके उत्तर में चित्त की स्वप्रकाशयता का सिद्धान्त काते हैं। उसका कथन है कि जिस प्रकार घट, पट आदि पदार्थों को प्रकाशित करते समय दीपक अपने आपको भी प्रकाशित करता है, उसी प्रकार चित्त अपने को प्रकाशित करेगा। परन्तु यह पक्ष ठीक नहीं। प्रकाशन का अर्थ है—विद्यमान आवरण का अपनयन (विद्यमानस्यावरणस्यापनयनं प्रकाशनम्)। घटपटादि वस्तुओं की स्थिति पूर्व काल से है। अतः उनके आवरण का अपनयन भ्याय-प्राप्त है, परन्तु चित्त की पूर्वस्थिति है नहीं। तब उसका प्रकाशन किस प्रकार सम्भव हो सकता है?। 'दीपक प्रकाशित होता है'—इसका पता हमें ज्ञान के द्वारा होता है। उसी प्रकार बुद्धि प्रकाशित होती है' इसका पता, किस प्रकार लग सकता है? बुद्धि प्रकाश रूप हो या अप्रकाश रूप हो, यदि कोई उसका दर्शन करे तो उसकी सत्ता मान्य हो। परन्तु उसका दर्शन न होने पर उसकी सत्ता किस प्रकार अंगीकार की जाय—बन्ध्या की पुत्री की खीका के समान। बन्ध्या की पुत्री जब असिद्ध है, तब उसकी खीका तो सुतराँ असिद्ध है। उसी प्रकार जब बुद्धि की सत्ता ही असिद्ध है, तब उसके स्वप्रकाश या परप्रकाश की कल्पना नितराँ असिद्ध है२। अतः विज्ञान की कल्पना प्रमाणों के द्वारा सिद्ध नहीं की जा सकती। जगत् के समस्त पदार्थ निःस्वभाव हैं। विज्ञान भी उसी प्रकार निःस्वभाव है। शून्य ही परस उत्तम है। अतः विज्ञान की सत्ता कथमपि मान्य नहीं है।

### कारणवाद—

जगत् कार्य-कारण के नियम पर चकता है और दार्शनिकों तथा

—३ आत्मभावं यथा दीपः संप्रकाशयतीति चेत् ।

नेव प्रकाशयते दीपो यत्साम तमसा वृतः ॥ —बोधि० ६।१८

२ प्रकाशा वाप्रकाशा वा यदा दृष्टा न केनचित् ।

बन्ध्यादुहितुलीलेव कथ्यमानापि सा मुघा ॥ —बोधि० ६।२३

वैज्ञानिकों का इसकी सत्ता में इतना विश्वास है। परन्तु मार्गार्जुन को समीक्षा इस कल्पना को सम्प्रेषित करती है। कार्यकारण की स्वतन्त्र कल्पना हम नहीं कर सकते। कोई भी पदार्थ कारण को छोड़कर नहीं रह सकता और न कारण ही कार्य से पृथक् कभी दृष्टिगोचर होता है। कार्य के बिना कारण की सत्ता नहीं मानी जा सकती और न कारण के बिना कार्य की सत्ता अंगीकृत की जा सकती है। कार्य-कारण की कल्पना सापेक्षिक है। अतः असत्य है तथा निराधार है। मार्गार्जुन ने उत्पत्ति और विनाशकी कल्पना का प्रथम परिच्छेद तथा २१ में परिच्छेद में समीक्षण बड़ी मार्मिकता से किया है। उनका कहना है कि पदार्थ न तो स्वतः उत्पन्न होते हैं, न दूसरे की सहायता से उत्पन्न होते हैं (परतः), न दोनों से, न अहेतु से। इनमें से किसी भी प्रकार से भावों की उत्पत्ति प्रमाणों के द्वारा सिद्ध नहीं की जा सकती—

न स्वतो नापि परतो न द्वाभ्यां नाप्यहेतुतः ।

उत्पन्ना जातु विद्यन्ते भावाः कचन केचन ॥

उत्पाद के अभाव में विनाश सिद्ध नहीं होगा। यदि विभव (विनाश) तथा संभव (उत्पत्ति) इस अगस्त्य में होते तो वे एक दूसरे के साथ रह सकते या एक दूसरे के बिना ही विद्यमान रह सकते। विभव (विनाश) संभव के बिना कैसे उत्पन्न हो सकता है? जब तक किसी पदार्थ का अन्त ही नहीं हुआ तब तक उसके विनाशकी भर्त्सा कल्पना भित्तास्त अव्योम्य है। अतः विभव संभव के बिना नहीं रह सकता। संभव के साथ भी विभव नहीं रह सकता, क्योंकि वे भावनायें

१ माध्यमिक कठिका पृ० १२

२ मविष्पति कथं नाम विभवः संभवं विना ।

विनैव जन्म मरणा, विभवो नोद्भवं विना ॥

—माध्य० का० २१।२

आपस में विरुद्ध हैं। ऐसी दशा में जिस प्रकार जन्म और मरण एक ही समय में विद्यमान नहीं रह सकते, उसी प्रकार उत्पत्ति और विनाश जैसे विरुद्ध पदार्थ तुल्य काय में स्थित नहीं रह सकते। इस परीक्षाका निष्कर्ष यह निकला कि विभव संभव के बिना न तो टिक सकता है और न साथ ही विद्यमान रह सकता है। ऐसा ही दोष संभव की विभव के बिना स्थिति तथा सह-स्थिति में भी वर्तमान है। अतः उत्पत्ति और नाश की कल्पना प्रमाणतः सिद्ध नहीं की जा सकती।

इसी कारण नागार्जुन के मत में 'परिणाम' नामक कोई वस्तु सिद्ध नहीं होती। आचार्य ने इसकी समीक्षा अपने ग्रन्थ के १३ वें प्रकरण (संस्कार परीक्षा) में बड़े अच्छे ढंग से की है। नाभारण भाषा में हम कहते हैं कि युवक दूध होता है तथा दूध दधि बनता है, परन्तु क्या वस्तुतः यह बात होती है। युवा जीर्ण हो नहीं सकता, क्योंकि युवा में एक ही साथ मौवन तथा जीर्णता जैसे विरोधी घर्मे रह नहीं सकते। किसी पुरुष को हम मौवन के कारण 'युवा' कहते हैं। तब युवक दूध क्योंकर हो सकता है? जीर्ण को जरायुक मतलब ठीक नहीं। जो स्वयं बुढ़ा है, वह भला फिर जीर्ण कैसे होगा? यह कल्पना ही अनावश्यक होने से व्यर्थ है। हम कहते हैं कि दूध दही बन जाता है, परन्तु यह कथमपि प्रमाणयुक्त नहीं। जीरावस्था को छोड़कर दध्यवस्था का धारण परिणाम या परिवर्तन कहलायेगा। जब जीरावस्था का परिणाम हो कर दिया गया है, तब यह कैसे कहा जाय कि जीर दधि बनता है। जब जीर है,

१ संभवेनैव विभवः कथं सह भविष्यति ।

न जन्ममरणं चैवं तुल्यकालं हि विधत्ते ॥

—माध्यमिक कारिका २१।३

२ तस्यैव नान्यथाभावो नाध्यन्यस्यैव युज्यते ।

युवा न जीर्यते यस्मात् यस्माज्जीर्णो न जीर्यते ॥—मा०का० १३।५

सब दधिभाव विद्यमान नहीं। फलतः किसी अस्तित्व पदार्थ को दधि बनने का प्रसङ्ग उपस्थित होगा। यदि वस्तु का कोई अपना स्वभाव हो तो वह परिवर्तित हो, परन्तु भाध्यमिक मत में सब वस्तु निःस्वभाव हैं। अतः परिवर्तन की कल्पना भी कपोलकल्पित होने से भिन्न नहीं है। इस प्रकार कार्य-कारण भाव, उत्पाद-विनाश, परिव्याम आदि परस्पर सम्बन्ध भावनाओं का वास्तविकता की दृष्टि से कोई भी मूल्य नहीं है।

ज्ञानितदेव ने बोधिसत्त्वार्थतार के तत्त्व परिच्छेद (प्रज्ञापारमिता) में नागाश्रुन की पद्धति का अनुसरण कर जगत् को सर्वथा अभाव (अनुत्पन्न) तथा अनिरुद्ध (अविनष्ट) सिद्ध किया है। जगत् की या तो सत्ता पहले से ही विद्यमान है या कारणों से उत्पन्न की जाती है। यदि जगत् का भाव विद्यमान है, तो हेतु का क्या प्रयोजन? सिद्ध वस्तु के उत्पन्न करने के लिए हेतु का आशय व्यर्थ है। यदि भाव अविद्यमान है, तो भी हेतु का आशय निष्प्रयोजन है, क्योंकि अविद्यमान वस्तु का उत्पाद कबमपि संभव नहीं है। उत्पाद न होने पर विनाश हो नहीं सकता। अतः—

अज्ञातमनिरुद्धं च तस्मात् सर्वमिदं जगत् ॥ ६।१५०

**स्वभाव परोक्षा—**

जगत् के पदार्थों की विशेषता है कि वे किसी हेतु से उत्पन्न होते हैं। ऐसी दशा में उन्हें स्वतन्त्र सत्ता वाला कैसे माना जा सकता है? जिन

१ तस्य चेदन्यथाभावः क्षीरमेव भवेद् दधि ।

क्षीरादन्यस्य कस्यचिद् दधिभावो भविष्यति ॥

—माध्यमिक० का० १३।६

२ बोधिसत्त्वार्थ० पृ० ५८४—५८८ ।

हेतुओं के ऊपर किसी पदार्थ की स्थिति अवलम्बित है, उनके हटते ही वह पदार्थ गढ़ हो जाता है। ऐसी विषम परिस्थिति में जगत् की वस्तुओं को प्रतिबिम्ब-समान मानना ही न्यायसंगत है। 'युक्तिवहिका' में आचार्य नागार्जुन की स्पष्ट शक्ति है—

हेतुतः संभवो यस्य स्थितिर्न प्रत्ययेर्विना।

विशमः प्रत्ययाभावात् सोऽस्तौत्यवगतः कथम्॥

मान्य है कि जिसकी अवस्थिति कारण से होती है, जिसकी स्थिति बिना प्रत्ययों (सहायक कारणों) के नहीं होती, प्रत्यय के अभाव में जिसका नाश होता है, वह पदार्थ 'अस्ति'—विद्यमान है, यह कैसे जाना जा सकता है? काशय है कि पदार्थ की तीनों अवस्थाएँ—उत्पाद, स्थिति और अंग-पराश्रित हैं। जो दूसरे पर अवलम्बित रहता है वह कथमपि सत्ताधारी नहीं हो सकता। जगत् के छोटे से लेकर बड़े, सूक्ष्म से लेकर स्थूल समस्त पदार्थों में यह विशिष्टता पाई जाती है। अतः इन पदार्थों को कथमपि सत्तात्मक नहीं माना जा सकता। ये पदार्थ गन्धर्व-नगर, सुग-भरीषिका, प्रतिबिम्बकल्प होने से नितरां मायिक हैं।

इन पदार्थों का अपना स्वतन्त्र भाव (या स्वरूप) कोई भी सिद्ध नहीं होता। लोक में सभी को 'स्वभाव' (अपना भाव, अपना रूप)

१ हेतुतः संभवो येषां तदभावात् सन्ति ते।

कथं नाम न ते स्पष्टं प्रतिबिम्बसमा मताः।

यह आचार्य नागार्जुन का ही वचन है जो माध्य० श्रुति पृ० ४१३ तथा बोधि० पत्रिका पृ० ५८३ में उद्धृत है। शान्तिदेव ने इस भाव को अपने ग्रन्थ में इस प्रकार प्रकट किया है—

यदन्यसंभिधानेन दृष्टं न तदभावतः।

प्रतिबिम्बे समे तस्मिन् कुत्रिमे सत्यता कथम्॥

—नौबिन्दर्या १।१४५

कहते हैं जो कृतक न हो, जिसकी उत्पत्ति किसी कारण से न हो, जैसे अग्नि की उष्णता<sup>१</sup>। यह उष्णता अग्नि के लिए स्वाभाविक धर्म है, परन्तु जल के लिए कृतक है। अतः उष्णता अग्नि का स्वभाव है, जल का नहीं। इस युक्ति से साधारण-जन वस्तुओं के 'स्व'भाव में परम अद्वा रहते हैं। परन्तु नागार्जुन का कहना है कि यह सिद्धान्त तर्ककी कसौटी पर खरा नहीं उतरता। अग्नि की उष्णता क्या कारण-निरपेक्ष है? वह तो मणि, इन्धन, आविष्ट के समानात्म से तथा अरणि से धर्म्य से उत्पन्न होती है। उष्णता अग्नि को छोड़कर पृथक् रूप से अवस्थित नहीं रह सकती। अतः अग्नि की उष्णता हेतु-प्रत्यय-जन्य है, अतः कृतक अनित्य है<sup>२</sup>। उसे अग्नि का स्वभाव बतलाना तर्क की अवहेलना करना है। लोक की असिद्धि तर्कहीन बालकों की उक्ति पर आश्रित होने से विद्वानों के लिए माध्य नहीं है। जब वस्तु का स्वभाव नहीं है, तब उसमें परभाव की भी कल्पना व्यावृत्त नहीं है। स्वभाव तथा परभाव के अभाव में 'भाव' की भी सत्ता नहीं और अभाव की भी सत्ता नहीं होती। अतः माध्यमिकों के मत में जो विद्वान् स्वभाव, परभाव, भाव तथा अभाव की कल्पना वस्तुओं के विषय में करते हैं वे परमार्थ के ज्ञान से बहुत दूर हैं—

स्वभावं परभावं च भावं चाभावमेव च ।

ये पश्यन्ति न पश्यन्ति ते तत्त्वं बुद्धशासने ॥ (१५।६)

१ अकृत्रिमः स्वभावो हि निरपेक्षः परत्र च । १५।२

इह स्वी भावः स्वभावः इति यस्य पदार्थस्य यदात्मीयं रूपं तत्तस्य स्वभावः व्यपदिश्यते । किं च कस्मात्मीयं यद्यस्य अकृत्रिमम् ।

—प्रसन्नपदा पृ० २६२-६३।

२ माध्यमिक वृत्ति पृ० २६०



## द्रव्यपरीक्षा—

साधारणतः जगत् में द्रव्यों की सत्ता मानी जाती है परन्तु परीक्षा करने पर द्रव्य की कल्पना भी अन्य कल्पना के समान हमें किसी परिणाम पर नहीं पहुँचाती। जिसे हम द्रव्य कहते हैं वह वस्तुतः है ही क्या ? रंग, आकार आदि गुणों का समुदायमात्र। नील रंग, विशिष्ट आकार तथा स्पर्श के अतिरिक्त घट की स्थिति क्या है ? घड़े के विश्लेषण करने पर ये ही गुण हमारी दृष्टि में आते हैं। अतः द्रव्य की जाँच करने पर हम गुणों पर जा पहुँचते हैं और गुणों की परीक्षा हमें द्रव्य तक का नहीं करती है। हमें पता नहीं चकता कि द्रव्य और गुण—दोनों में मुख्य कौन है और अमुख्य कौन है ? दोनों प्रकार के होते हैं या मिश्र ? जलार्हून से समीक्षा बुद्धि से दोनों की कल्पना को सापेक्षिकी-वत माना है। रंग, भिन्नता, क्लृप्ता, गन्ध, स्वाद आदि गुण नामान्तर-वद्भाष्य हैं। इनकी स्थिति इसीक्षिप् है कि हमारी इन्द्रियों की सत्ता है। आँख के बिना न रंग है और न कान के बिना शब्द। अतः ये गुण अपने-से निज तथा बाहरी हेतुओं पर अवलम्बित हैं। इनकी स्वतन्त्र सत्ता नहीं है, क्योंकि ये हमारी इन्द्रियों पर अवलम्बित रहते हैं। इस प्रकार गुण प्रतीति या आभास मात्र हैं। अतः जिन पदार्थों में ये गुण विद्यमान रहते हैं वे भी आभासमात्र हैं। हम समझते हैं कि हम द्रव्यों का ज्ञान सम्पादन करते हैं, परन्तु वस्तुतः हम गुणों के समुदाय पर संतोष करते हैं। वास्तव द्रव्य के स्पर्श से हम कभी भी परिचित नहीं हुए और न हो ही सकते हैं, क्योंकि वस्तुओं का जो स्वयं सत्ता परमार्थ रूप है वह ज्ञान तथा वचन दोनों से ज्ञात की वस्तु है। उसका ज्ञान तो प्रातिम-चक्षु के सहारे ही भाव्यसाक्षी योगियों को ही हो सकता है।

यह साधारण अनुभव के भीतर कभी जा नहीं सकता। जो स्वयं हमारे अनुभवगोचर होता है वह केवल गुणों को ही केवल है। हम यह

जी नहीं जानते कि किसी पदार्थ में बल इतने ही गिने हुए गुणों की स्थिति है, इससे अधिक नहीं है। ऐसी वस्तुस्थिति में द्रव्य वह संयोजक पदार्थ है जो गुणों को एक साथ जुटाये रहता है जिससे वे आपस में एक दूसरे का विरोध न करें—एक दूसरे को रगड़कर नष्ट न कर दें। अतः द्रव्य एक संबन्धमात्र है, अन्य कुछ नहीं। ऐसी दशा में द्रव्य गुणों का एक असूतं सम्बन्ध है। और जैसे पहले दिखाया गया है जिसने संसर्ग है वे सब अभिन्न और असिद्ध हैं। सुतरां द्रव्य प्रमाणतः सिद्ध नहीं किया जा सकता। द्रव्य और गुण की कल्पना परस्पर सापेक्षिकी है—एक दूसरे पर अपनी स्थिति के लिए अवलम्बित रहता है। ऐसी दशा में इनकी स्वतन्त्र सत्ता मानना तर्क का शिरस्कार करना है। यह हुई पारमार्थिक विवेचना। व्यवहार की सिद्धि के लिए हम द्रव्यों की कल्पना गुणों के संचय रूप में मान सकते हैं। क्योंकि यह निश्चित बात है कि ये गुण—रंग, आकार आदि किसी मूलभूत आधार को छोड़कर किसी स्थान पर स्वयं अवस्थित नहीं रह सकते। इस प्रकार नागार्जुन ने द्रव्य के पारमार्थिक रूप का निषेध करके भी इसके व्यवहारिक रूप का अग्रहण नहीं किया है।

## जाति—

जिसे 'जाति' के नाम से हम पुकारते हैं, उसका स्वरूप क्या है? क्या जाति उन पदार्थों से भिन्न होती है जिनमें इसका निवास रहता रहता है या अभिन्न? नागार्जुन ने जाति को निरान्त असत्ता सिद्ध की है। अणु का ज्ञान वस्तु के सामान्य रूप को लेकर प्रकृत नहीं होता, प्रत्युत दूसरी वस्तु से उसकी विशिष्टता को स्वीकार कर ही वह आगे बढ़ता है,। गाय किसे कहते हैं? उसी को जो न लो घोड़ा हो और न हाथी हो। गाय का जो अपना रूप है वह लो ज्ञान के अतीत की वस्तु है, उसे हम कथमपि जान नहीं सकते। गाय के विषय में हम

इतना ही जानते हैं कि यह एक पशुविशेष है जो घोड़ा और हाथी से भिन्न है। शब्दार्थ का विचार करते समय पिछले काल के बौद्ध पण्डितों ने इसे ही 'अयोह' की संज्ञा दी है जिसका शास्त्रीय लक्षण है—  
 'सदितरेतरत्वं' अर्थात् इस पदार्थ से भिन्न वस्तु से भिन्नता का होना।  
 घोड़ा वस्तु है जो सबसे भिन्न होने वाले (गाय, हाथी, ऊँट आदि) जन्तुओं से भिन्न हो। जगत् स्वयं असत्तात्मक है। सब गोचर भी असत् धर्म रहता। इस धर्म के द्वारा हम किसी पदार्थ का ज्ञान नहीं कर सकते। अतः 'सामान्य' का ज्ञान असिद्ध है। किसी भी वस्तु के स्वरूप से हम परिचित हो ही नहीं सकते। नागार्जुन के अनुभव की भीमता हमें इसी परिचाम पर पहुँचाती है कि समस्त द्रव्यों का सामान्य तथा विशिष्ट रूप ज्ञान के लिए अगोचर है। हम उन्हें कथमपि जान नहीं सकते।

### संसर्गविचार—

यह जगत् संसर्ग या सम्बन्ध का समुदायमात्र है। परन्तु परीक्षा करने पर यह संसर्ग भी विशुद्ध असत्य प्रतीत होता है। इन्द्रियों तथा विषयों के साथ संसर्ग होने पर तत्तत् विशिष्ट चिज्ञान उत्पन्न होते हैं। जल का रूप के साथ सम्बन्ध होने पर 'चक्षुर्विज्ञान' उत्पन्न होता है, परन्तु यह संसर्ग स्थिर नहीं होता। संसर्ग सब वस्तुओं में होता है जो एक दूसरे से पृथक् हों। घट से घट का सम्बन्ध अभी प्रमाद्यपूरःसर है जब वे दोनों पृथक् हों, परन्तु वे पृथक् तो नहीं हैं<sup>१</sup>। घट की निमित्त मानकर (प्रतीत्य) घट पृथक् है और घट की अपेक्षा से घट अकार्य वस्तु प्रतीत होता है। सर्वमान्य नियम यह है कि जो वस्तु जिस

१ अन्यदन्यत् प्रतीत्यान्यन्नान्यदन्यद्वेऽन्यतः ।

यत्प्रतीत्य च ह्यत् तस्मात्तदन्यन्तोपपद्यते ॥

निमित्त से उत्पन्न होती है वह उससे पृथक् हो नहीं सकती जैसे बीज और भंडुरः । बीज के कारण भंडुर की उत्पत्ति होती है । अतः बीज से भंडुर भिन्न पदार्थ नहीं है । इसी नियम के अनुसार पट सट से पृथक् नहीं है । तब इष्ट दोनों में संसर्ग हो ही कैसे सकता है ? संसर्ग का पही स्वभाव है । संसर्ग की कल्पना को इस प्रकार असिद्ध होने पर अणु की धारणा भी सर्वथा निर्मूल सिद्ध होती है ।

### गति परीक्षा—

नागार्जुन ने लोकसिद्ध गमनागमन क्रिया की बड़ी कड़ी आलोचना की है ( द्वितीय प्रकरण ) । लोक में हमारी प्रतीति होती है कि वेद्यक्त 'क' से चलकर 'ख' तक पहुँच जाता है । परन्तु विचार करने पर यह प्रतीति वास्तविक नहीं सिद्ध होती । कोई भी व्यक्ति एक समय में दो स्थानों में विद्यमान नहीं रह सकता । 'क' से 'ख' तक चलने का अर्थ यह हुआ कि वह एक काल में दोनों स्थानों पर विद्यमान रहता है जो साधारण शैल्या असंभव है । आचार्य की वक्ति है—

गतं न गम्यते तावदगतं नैव गम्यते ।

गतागत-विनिर्मुक्तं गम्यमानं न गम्यते ॥ २।१

जो मार्ग गमन के द्वारा पार कर दिया गया है उसे हम 'गम्यते' ( वह पार किया जा रहा है ) नहीं कह सकते । 'गम्यते' वर्तमान कालिक क्रिया है जो भूत पदार्थ के विषय में नहीं प्रयुक्त हो सकती । जो मार्ग अभी चलने को है वह उसके किप भी गम्यते नहीं कह सकते । मार्ग के दो ही भाग हो सकते हैं—एक वह जिसे हम पार कर चुके ( गत )

१ प्रतीत्य यद्यद् भवति न हि तावत् तदेव क्तु ।

न चान्यदपि क्तु तस्मान्नोच्छिन्नं नापि आश्रयतम् ॥

—माध्य० का० २।२०

और दूसरा वह जिसे अभी भविष्य में पार करना है ( भगता ) । इन दोनों को छोड़कर तीसरा भाग नहीं जिस पर चका जाय । भूत तथा भविष्य मार्ग के बिन्दु 'गम्यते' का प्रयोग ही नहीं हो सकता और इन्हें छोड़कर मार्ग का तीसरा भाग नहीं जिस पर चका जाय । फलतः 'गमन' की क्रिया असिद्ध हो जाती है । गमन के असिद्ध होते ही गमनकर्ता भी असिद्ध हो जाता है । कर्ता की क्रिया कल्पना के साथ सम्बन्ध रहती रहती है । जब क्रिया ही असिद्ध है; तब कर्ता की असिद्धि स्वाभाविक है । गमन के समान ही स्थिति की कल्पना विरोधाभास है । स्थिति किसके विषय में प्रयुक्त की जा सकती है—गन्ता ( गमनकर्ता ) के विषय में या भगन्ता के विषय में ? गमन करते बाका खड़ा होता है, वह कल्पना विरोधी होने से स्वाभाविक है । गमन स्थिति की वितर्क क्रिया है । अतः गमन का कर्ता विरोधी क्रिया ( स्थिति ) का कर्ता हो नहीं सकता । 'भगन्ता खड़ा होता है'—यह कथन भी ठीक नहीं है, क्योंकि जो व्यक्ति गमन ही नहीं करता वह तो स्वयं स्थित है । फिर उसे खड़ा होने की आवश्यकता ही क्योंकर होगी ? अतः भगन्ता का जो अवस्थागत संचित नहीं । इन दोनों को छोड़कर तीसरा व्यक्ति कौन है जो स्थिति करेगा । फलतः कर्ता के अभाव में क्रिया का निषेध अवश्यभावी है । अतः स्थिति की कल्पना मायिक है । गति और स्थिति—दोनों सापेक्षिक होने से भविष्यमान हैं—

गन्ता न तिष्ठति तादगन्ता नैव तिष्ठति ।

अन्यो गन्तुरगन्तुश्च कस्तृतीयोऽयं तिष्ठति ॥ २।१५

मागाजुन ने १३ वें प्रकरण में काज की समीक्षा की है । लोक-व्यवहार में काज तीन प्रकार का होता है—भूत, वर्तमान और भविष्य । भूत की हमें खबर नहीं और भविष्य का अभी ज्ञान नहीं । वह अभी

अग्रिम घटनाओं के गर्भ में छिपा हुआ है रहा वर्तमान। उसकी भी सत्ता अतीत तथा भविष्य के आधार पर अवलम्बित है। वर्तमान कौन है? जो न भूत हो और न भविष्य, फलतः हेतुजनित होने से वर्तमान की कल्पना निराधार है। अतः काख की समग्र कल्पना अविद्वत्सनीय है।

### आत्म-परीक्षा—

नागार्जुन ने आत्मा की परीक्षा के एक स्वतन्त्र प्रकरण ( १८ वाँ ) में की है। सभी जो द्रव्य की कल्पना समझाई गई है उससे स्पष्ट होगा कि गुणसमुच्चय के अतिरिक्त उसकी स्वतन्त्र सत्ता नहीं है। इसी नियम का प्रयोग कर हम कह सकते हैं कि मानस व्यापारों के अतिरिक्त आत्मा नामक पदार्थ की पृथक् सत्ता नहीं है। अपने दैनिक अनुभव में हम अपने मानस व्यापारों से सर्वथा परिचित हैं। ज्ञान, इच्छा तथा मरन—हमारे जीवन के प्रधान साधन हैं। हमारा मन कभी भी इस त्रिविध व्यापार से अपने को मुक्त नहीं कर सकता। इन्हीं के समुदाय को आप 'आत्मा' कह सकते हैं, केवल व्यवहार-के लिए। 'वस्तुतः कोई आत्मा है', इसे नागार्जुन मानने के लिए अद्यत नहीं हैं। उनका कहना है—  
“कुछ छोटा ( चन्द्रकीर्ति के अनुसार साम्प्रतीय लोग ) दर्शन, भवण, वेदन आदि के होने से पहले ही एक पुद्गल पदार्थ ( आत्मा, जीव ) की कल्पना मानते हैं। उनकी युक्तिर यह है कि विद्यमान ही व्यक्ति

१ चन्द्रकीर्ति ने बुद्ध का वचन इसी प्रसंग में उद्धृत किया है—  
एष्वेमानि भिद्वः संज्ञामात्रं प्रतिज्ञामात्रं व्यवहारमात्रं संवृत्तिमात्रं यदुत्तातोऽवाऽनारातोऽध्वाऽकाशं निर्वाणं पुद्गलश्चेति—प्रसन्नपदा  
पृ० ३८९।

२ कथं ह्यविद्यमानस्य दर्शनादि भविष्यति।

भावस्य तस्मात् प्रायेभ्यः सोऽस्तिभावो व्यवस्थितः ॥ ९।२

उपादान का ग्रहण करता है। विद्यमान देवदत्त धन का संग्रह करता है, अविद्यमान कल्याणुत्त नहीं। अतः विद्यमान होने पर ही पुद्गल दर्शन, श्रवणादि क्रियाओं का ग्रहण करेगा, अविद्यमान नहीं।” इस पर मागार्जुन का आक्षेप है कि दर्शनादि से पूर्व विद्यमान आत्मा का ज्ञान हमें किस प्रकार होगा? आत्मा और दर्शनादि क्रियाओं का परस्पर सापेक्ष सम्बन्ध है। यदि दर्शनादि के बिना ही आत्मा की स्थिति हो, तो इन क्रियाओं की भी स्थिति आत्मा के बिना हो जायेगी।

‘समग्र दर्शन, श्रवण, वेदन आदि क्रियाओं से पूर्व हम किसी भी वस्तु (आत्मा) का अस्तित्व नहीं मानते जिसकी प्रशंसि के लिए किसी अन्य पदार्थ की आवश्यकता हो, प्रत्युत हम प्रत्येक दर्शनादि क्रिया से पूर्व आत्मा का अस्तित्व मानते हैं’—प्रतिपादी के इस तर्क के उत्तर में मागार्जुन का कहना है कि यदि आत्मा समग्र दर्शनादि से पूर्व नहीं स्वीकृत किया जायगा, तो वह एक भी दर्शनादि से पूर्व सिद्ध नहीं हो सकता। क्योंकि जो वस्तु सर्व पदार्थों से पूर्व नहीं होती, वह एक-एक पदार्थ से पूर्व नहीं होती जैसे सिकता में सेक। समग्र सिकता (वालू) से सेक उत्पन्न नहीं होता—ऐसी दशा में एक-एक भी सिकता से सेक उत्पन्न नहीं होता२। दर्शन श्रवणादि जिन महाभूतों से उत्पन्न होते हैं उन महाभूतों में भी आत्मा विद्यमान नहीं है३। निष्कर्ष यह है कि इन दर्शनादि क्रियाओं से पूर्व आत्मा के अस्तित्व का परिचय हमें

१ विनापि दर्शनादीनि यदि चातौ व्यवस्थितः।

अमन्यपि भविष्यन्ति विना तेन न संशयः ॥ ६।४

२ सर्वेभ्यो दर्शनादिभ्यो यदि पूर्वो न विद्यते।

एकैकस्मात् कथं पूर्वा दर्शनादेः स मुच्यते ॥ —माध्य० ६।५

३ दर्शनश्रवणादीनि वेदनादीनि चाप्यय।

अवन्ति येभ्यस्तेष्वेव भूतेष्वपि न विद्यते ॥ —माध्य० ६।१०

ग्राह नहीं है। इनके साथ ही आत्मा विद्यमान नहीं रहता क्योंकि सहभाव वहाँ वदार्थों का सम्मिश्र है जिनकी पृथक् पृथक् सिद्धि हो, परन्तु सापेक्ष होने से आत्मा दर्शनादि क्रियाओं से पृथक् सिद्ध नहीं है। ऐसी दशा में दोनों का सहभाव असम्भव है। पुनश्च, आत्मा दर्शनादि क्रियाओं के पश्चात् उत्तरकाल में भी विद्यमान नहीं रहता, क्योंकि दर्शनादि क्रियारूप हैं, वे कर्तृ की अभेदा रहते हैं। यदि स्वतन्त्र रूप से ही दर्शन-आदि क्रियायें सम्पन्न होने चर्छें, तो कर्तारूप से आत्मा के मानने की आवश्यकता ही कीम ली होगी ? इस प्रकार परीक्षण के फल की मंगार्थन ने एक सुन्दर कारिका ( ६।१२ ) में अभिव्यक्त किया है—

प्राक् च यो दर्शनादिभ्यः साम्प्रतं चोर्ध्वमेव च ।

न विद्यतेऽस्ति नास्तीति विवृतास्तित्र कल्पनाः ॥

‘माध्यमिक कारिका’ के १८ वें प्रकरण में आचार्य ने पुनः इस महत्त्वपूर्व वक्ष्यना की विपुल समीक्षा की है। साधारण रीति से पञ्चस्कन्ध—रूप, संज्ञा, वेदना, संस्कार तथा विज्ञान—को आत्मा कहलाया जाता है, परन्तु यह उचित नहीं। क्योंकि स्कन्धों की उत्पत्ति तथा विनष्टि होती है। स्वतन्त्र होने से आत्मा भी उदय तथा वय का भाग्य बन जायगा। स्कन्ध उपादान हैं। आत्मा उपादाता है। क्या उपादान तथा उपादाता—ग्राह्य तथा ग्राहक—कभी एक सिद्ध हो सकते हैं ? नहीं, तो ऐसी दशा में आत्मा को स्कन्धात्मक कैसे स्वीकार किया जाय ? यदि आत्मा को स्कन्धों से व्यक्तिरूप मानें, तो यह स्कन्ध-कक्षय ( स्कन्धों के द्वारा कक्षित ) न होगा। अतः स्थिति विषम है—

१ यदि हि पूर्वं दर्शनादीनि स्युः उत्तरकालमात्मा स्यात् तदानीमूर्ध्वं संभवेत् । न चैवमकर्तृकस्य कर्मणोऽसिद्धत्वात् । —प्रसङ्गपरा पृ० १६६

२ न चोपादानमेवात्मा न्येति तत् समुदेति च ।

कथं हि नामोपादानमुपदाता मविष्यति ॥ माध्य० का० २७।६



इस आत्मा को वही स्कन्धों से अभिन्न मान सकते हैं और न भिन्न ? । आत्मा के अस्तित्व होने पर आत्मीय उपपादान ( पञ्चस्कन्ध ) को भी सिद्ध नहीं हो सकती । किन्तु इन दोनों के शान्त होने पर समताहीन तथा बाह्यकार रहित योगी को सिद्ध किस प्रकार हो सकती है ? फलतः आत्मा की कल्पना निराधार तथा निर्मूल है ।

कुछ लोग आत्मा को कर्तृ मानते हैं । भाषाजुन की सम्मति में कर्ता और कर्म की भावना भी निःसार है ( भण्डम परिच्छेद ) । क्रिया करने वाले व्यक्ति को कर्ता कहते हैं । वह यदि विद्यमान है, तो क्रिया कर नहीं सकता । क्रिया के कारण ही उसे कारक संज्ञा प्राप्त हुई है । ऐसी दशा में उसे दूसरी क्रिया करने की आवश्यकता ही नहीं है । अब कर्म की स्थिति बिना कारक के किस प्रकार मानी जाय ?

सद्भूतस्य क्रिया नास्ति, कर्म च त्यादकर्तृकम् ।

पस्पर सापेक्ष होने से क्रिया, कारक तथा कर्म की स्वतन्त्र सत्ता नहीं मानी जा सकती । क्रिया के असंभव होने से धर्माधर्म विद्यमान नहीं रह सकते । जब वेवदत्त अहिंसादि क्रिया का सम्पादन करता है, सब वह धर्मभारी बनता है । जब क्रिया ही अस्तित्व बन गई, तब धर्म का अस्तित्व होता सुतराँ निश्चित है । धर्म और अधर्म के अभाव में उनके फल—सुगति और दुर्गति—का अभाव होगा । जब फल ही विद्यमान नहीं होता, तब स्वर्ग या मोक्ष के लिए विहित मार्ग ही व्यर्थ है ।

१ आत्मा स्कन्धा यदि भवेदुदयव्ययमागृ भवेत् ।

स्कन्धेभ्योऽन्यो यदि भवेद् भवेदस्कन्धलक्षणः ॥

—माध्यमिक का० १८।१

२ माध्यमिक कारिका ८।२

३ धर्माधर्मो न विद्येते क्रियादीनामसंभवे ।

धर्मे चास्यधर्मे च फलं तत्त्वं न विद्यते ॥

इस प्रदर्शित मार्ग स्वर्ग की ओर ले जाता है या निर्वाण की ओर । स्वर्ग मोक्ष के अभाव में कौन व्यक्ति ऐसा मूढ़ होगा जो मार्ग का अवलम्बन कर अपना जीवन व्यर्थ बितायेगा । नागार्जुन के तर्कों के भारी भार्यस्तलों का भी अस्तित्व नाशिक है । इस प्रकार आत्मा की कल्पना कथमपि मान्य नहीं है । इस विषयक तार्किक समीक्षण का परिणाम आचार्य नागार्जुन ने बड़ी ही सुन्दर रीति से इस कारिका में प्रतिपादित किया है—

आत्मेत्यपि प्रकृषितमनात्मेत्यपि देशितम् ।

बुद्धेर्नात्मा न चानात्मा कश्चिदित्यपि देशितम् ॥

—(माध्यमिक का० १८।६)

## कर्मफल परीक्षा—

कर्म का सिद्धान्त वैदिक धर्म के समान बौद्धधर्म को भी सम्मत है । जो कर्म किया जाता है, उसका फल अवश्य होता है । परन्तु परीक्षा करने पर यह तथ्य प्रमाणित नहीं होता । कर्म का फल सद्यः न होकर कालान्तर में सम्पन्न होता है । यदि फल के विषय तक कर्म टिकता है, तो वह निश्चय हो जायगा । यदि विषय तक उसकी सत्ता न मानकर उसे विनाशवादी माना जाय, तो अविद्यमान कर्म किस प्रकार फल उत्पन्न कर सकता है ? यदि कर्म की प्रकृति स्वभावतः मानी जाय, तो निःसन्देह वह शाश्वत हो जायगा । परन्तु वस्तुतः वह ऐसा है नहीं ।

फलेऽसति न मोक्षाय न स्वर्गायोपपद्यते ।

मार्गः सर्वक्रियाणां च नैरर्थक्यं प्रसज्यते ॥

—माध्यमिक कारिका ८।५-६

१ तिष्ठत्वापाककालाञ्चेत् कर्म तमित्यतामिमात् ।

निरुद्धं चेत् निरुद्धं सत् किं फलं जनयिष्यति ॥

—माध्यमिक कारिका १७।६

कर्म बन्नी है जिससे स्वतन्त्र कर्ता अपनी क्रिया के द्वारा अभीष्टतम समयके ( कर्तुरीप्सिततमं कर्म—वाणिनि १।२।४३ ) अर्थात् सम्पादन करे। शाश्वत होने पर उसे क्रिया के साथ सम्बद्ध कैसे माना जायगा ? क्योंकि ओ वस्तु शाश्वत होती है, वह कृतक ( क्रिया के द्वारा निष्पन्न ) नहीं होती। यदि कर्म अकृतक होगा, तो बिना किये ही फल की प्राप्ति होने लगेगी ( अकृताभ्यागम )<sup>१</sup>। फलतः निर्दोष की इच्छा रखने वाला भी व्यक्ति बिना ब्रह्मचर्य का निर्वाह किये ही अपने को कृतकृत्य मानने लगेगा। अतः न तो जगत् में कर्म विद्यमान हैं न उसका फल—दोनों कल्पनार्थ केवल व्यवहार की सिद्धि के लिए हैं।

### ज्ञान परीक्षा—

ज्ञान के स्वरूप के विचार करने पर वह भी आकाश प्रकार के विरोधों से परिपूर्ण प्रतीत होता है। इन्द्रियों ६ हैं—दर्शन, श्रवण, ग्राह्य, रसन, स्पर्शन और मन जिसके द्रव्यमादि ६ प्रकार के विषय हैं। इन विषयों का प्रत्यक्ष ज्ञान इन्द्रियों के द्वारा होता है, परन्तु वस्तुतः वह आभास मात्र है, तथ्य बात नहीं है। भद्राहरण के लिए चक्षु को ग्रहण कीजिए। चक्षु जब अपने को ही नहीं देखती है, तब अन्य वस्तु ( रूप ) को क्योंकर देख सकती है ? अग्नि का दृष्टान्त नहीं दिया जा सकता। जिस प्रकार अग्नि अपने को तो नहीं जलाता, केवल बाह्य पदार्थ ( इन्धन आदि ) को जलाता है, उसी तरह चक्षु भी अपने आपके दर्शन में असमर्थ होने पर भी रूप के प्रकाश में समर्थ होगा<sup>२</sup>। परन्तु यह कथन एक मौखिक भावित्व पर अवलम्बित है। गति के समान 'जलाता' क्रिया तो स्वयं असिद्ध है। अतः उसका दृष्टान्त देखकर चक्षु के दर्शन

१ माध्यमिक कारिका १७।२२, २३।

२ माध्यमिक कारिका ३।१-३।

को घटना दृष्ट नहीं की जा सकती, क्योंकि 'दर्शन' क्रिया भी गति तथा स्थिति के समान निर्मूलक कल्पनामात्र है। जो वस्तु दृष्ट है, उसके लिए 'यह देखी जाती है' ( दृश्यते ) यह सर्वमान्यतात्मक प्रयोग नहीं कर सकते और जो वस्तु अदृष्ट है, उसके लिए भी 'दृश्यते' का प्रयोग अनुपयुक्त है। वस्तु दो ही प्रकार की हो सकती है—दृष्ट और अदृष्ट। इन दोनों के अतिरिक्त दृश्यमान वस्तु को सत्ता हो ही नहीं सकती। दर्शन क्रिया के अभाव में उसका कोई भी कर्ता सिद्ध नहीं हो सकता। यदि कर्ता विद्यमान भी रहे, तो वह अपना दर्शन नहीं कर सकता। तब वह अन्य वस्तुओं का दर्शन किस प्रकार कर सकेगा ?

दर्शन की अपेक्षा कर या निरपेक्ष भाव से द्रष्टा की सत्ता सिद्ध नहीं की जा सकती। यदि द्रष्टा सिद्ध है तो उसे दर्शन क्रिया की अपेक्षा ही किसके लिए होगी ? यदि द्रष्टा अस्तित्व है, तो भी वस्तु के पुत्र के सम्मान वह दर्शन की अपेक्षा नहीं करेगा। द्रष्टा तथा दर्शन परस्पर सापेक्षिक कल्पनाएँ हैं। अतः द्रष्टा को दर्शन से निरपेक्षभाव से स्थित मानना भी न्यायसंगत नहीं है। फलतः द्रष्टा का अस्तित्व सिद्ध नहीं हो सकता। अतः द्रष्टा के अभाव में द्रष्टव्य ( विषय ) तथा दर्शन का अभाव सुतरां अस्तित्व है। सबसे बात तो यह है कि रूप की सत्ता पर चक्षु भवकम्बित है और चक्षु की सत्ता पर रूप। नील, पीत, हरित आदि रंगों की कल्पना से इन्हीं चक्षु का अनुमान करते हैं और चक्षु की स्थिति भी नील, पीतादि रंगों का ज्ञान होता है। 'मित्त प्रकार मातः-पिता के कारण पुत्र का जन्म होता है, वसी प्रकार चक्षु और रूप को निमित्त मानकर

१ न दृष्टं दृश्यते तावत् अदृष्टं नैव दृश्यते ।

दृष्टादृष्टविनिर्मुक्तं दृश्यमानं न दृश्यते ॥ पृ० ११४

२ माध्यमिक कारिका ३।५

३ माध्यमिक का० ३.६

चक्षुर्विशान की उत्पत्ति होती है”<sup>१</sup>। अतः द्रष्टा के अभाव में द्रष्टव्य तथा दर्शन विद्यमान नहीं हैं, तब विशान की कल्पना कैसे सिद्ध होगी ? जैसा हम किसी वस्तु को देख रहे हैं वह वैसी ही है, इसका पता हमें क्योंकि चक्षुः है ? एक ही वस्तु को भिन्न-भिन्न रोग भिन्न-भिन्न आकार का देखकर बतलाते हैं। दर्शन के समान ही अन्य प्रत्यक्ष ज्ञान को पता है। इसलिये शान की धारणा ही सर्वथा भ्रान्त है—नागार्जुन की युक्तियों का यही परिणाम है।

आर्य नागार्जुन की तर्क-समीक्षा का आंशिक परिचय ऊपर दिया गया है। नागार्जुनकी भीमसापद्धति नितान्त अभावधारमक है। उन्होंने जगत् की स्वप्न मूक धारणाओं की पीठ ही खोद डाली है। यह तर्कपद्धति कृपाण की भारा के समान तीक्ष्ण है। इसके सामने जो विषय आ जाता है उसे छिन्न-भिन्न कर डालने में उन्हें बिकम्ब नहीं लगता। सुख दुःख, गतिस्थिति, देश-काल, आत्मा-अनात्मा, प्रकृति-शून्य बाधत् पदार्थों का अस्तित्व अस्तित्व मानकर यह लोक व्यवहार चकता है। उनकी सत्ता में सन्देह ही नहीं दितलाया गया है, प्रयुक्त अभ्रान्त, प्रैक्ष, युक्तियों से उनकी मार्मिक खण्डन कर दिया गया है। नागार्जुन के इस विराट् तर्क प्रदर्शन का यही परिणाम है कि यह जगत् आभासमात्र है। जगत् के पदार्थों में अस्तित्व मानना स्वप्न के मोदकों से क्षुधा शान्त करना है या अरोचिका के लक्ष से अपनी पिपासा बुझाना है। प्रातःकाक आस पर पड़े हुए ओस के बूँद देखने में मोती के समान चमकते हैं, परन्तु, सूर्य की उग्र किरण के पड़ते ही वे चिकीर्ष हो जाते हैं। जगत् के पदार्थों की दशा ठीक इसी प्रकार है। वे साधारण दृष्टि से देखने में सत्य तथा अभिमान प्रतीत होते हैं, परन्तु तर्क का प्रयोग करते ही वे स्वभाव-शून्य

१ प्रतीत्य मातापितरौ यथोक्तः पुत्रसंभवः।

चक्षुरूपे प्रतीत्यैवमुक्तो विशानसंभवः ॥ —मोध्य० का० ३।७

होकर अवस्थितत्व में मिल जाते हैं। नागार्जुन की समीक्षा का सबसे बड़ा फल यही है कि शून्य ही एकमात्र सत्ता है। अगस्त प्रतिबिम्ब-रूप है।

### (ख) सत्तामीमांसा

माध्यमिकों के मत में सत्य दो प्रकार का होता है—(१) सांक्र-  
तिक सत्य (= अविद्याजनित व्यावहारिक सत्ता) (२) पारमाथिक  
सत्य (= प्रज्ञाजनित वास्तव सत्य)। आर्य नागार्जुन के मत में तथा-  
गत ने इन दोनों सत्यों को लक्ष्य करके ही धर्म का उपदेश किया  
है—कुछ उपदेशों में व्यावहारिक सत्य का वर्णन है और किन्हीं शिक्षाओं  
में पारमाथिक सत्य का। अतः माध्यमिकों का यह द्विविध सत्य का  
सिद्धान्त अभिनव न होकर भगवान् बुद्ध के उपदेशों पर आश्रित है<sup>१</sup>।

सांक्रतिक सत्य वह है जो संवृति के द्वारा उत्पन्न हो। 'संवृति'  
शब्द की व्याख्या तीन प्रकार से की गई है—

(१) 'संवृति' शब्द का अर्थ है 'अविद्या' जो सत्य वस्तु के ऊपर  
आवरण काज देती है<sup>२</sup>। इसके अविद्या, मोह तथा विपर्यय पर्यायवाची  
शब्द हैं। प्रज्ञाकरसति का कहना है कि अविद्या अविद्यमान वस्तु का  
स्वरूप अन्य वस्तु पर आरोपित कर देती है जिससे उसका सच्चा स्वरूप  
हमारी दृष्टि से अगोचर होता है। 'आर्यशास्त्रितम्बसूत्र' की अविद्या का

१ द्वे सत्ये समुपाश्रित्य बुद्धानां धर्मदेशना।

लोकसंवृतिसत्यं च सत्यं च परमार्थतः॥

—माध्यमिकवृत्ति ४२३, बोधिचर्या ३११।

२ संश्रयत आश्रित्यते यथाभूतपरिहानं स्वभावावरणाद् आश्रुत  
प्रकाशनाच्चानयेति संवृतिः। अविद्या ह्यस्तूपदार्थस्वरूपानुपेक्षा  
स्वभावदर्शनावरणात्मिका च सती संवृतिरुपपद्यते—बोधि०पञ्चिका पृ० ३५२

मही अर्थ अभीष्ट है—तत्रवेऽप्रतिपत्तिः मिथ्या प्रतिपत्तिरज्ञानं अविद्या ।  
अविद्या का स्वरूप भाववर्णात्मक है—

अभूतं यथापत्यर्थं भूतमावृत्य वर्तते ।

अविद्या जायमानेव कामलातङ्कवृत्तिवत् ।।

आशय है कि जिस प्रकार कामला (पाचहू) रोग होने पर रोगी प्रवेत वस्तु के रूप को छिपा देता है और उसके ऊपर पीत रंगको आरोपित कर देता है, उसी प्रकार अविद्या भूत के सत्त्वे स्वरूप को आवरण कर अविद्या-मान रूप को आरोपित कर देती है । इस प्रकार आवरण करने कर हेतु 'संवृति' का अर्थ हुआ अविद्या ।

( २ ) 'संवृति' का अर्थ है हेतुप्रत्यय के द्वारा वस्तु का रूप ( प्रतीत्यसमुत्पन्नं वस्तुरूपं संवृतिवक्ष्यते पृ० ३२२ ) । सत्य पदार्थ अपनी सत्ता के लिए किसी कारण से वक्ष्य नहीं होता है । अतः कारण से उत्पन्न होने वाला कौनिक वस्तु 'सांवृतिक' कहलायेगा ।

( ३ ) 'संवृति' से उन चिन्तों या तन्मयों से अभिप्राय है जो साधारणतया मनुष्यों के द्वारा ग्रहण किये तथा प्रत्यक्ष के ऊपर अवलम्बित रहते हैं । रूप, शब्द आदिको परमार्थ सत्य नहीं मानना चाहिए क्योंकि ये लोक के द्वारा एक ही प्रकार से ग्रहण किये जाते हैं । इन्द्रियों के द्वारा जो वस्तु ग्रहण की जाती है, वह वास्तविक होती, तो जगत् के समस्त मूर्ख तत्त्वज्ञ बन जाते और 'सत्य' की खोज के लिए विद्वानों का कथमपि आग्रह नहीं होता । प्रज्ञाकरमति ने स्त्री के शरीर को कदाहरण के रूप में दिया है । वह नितान्त अशुचि है, परन्तु उसमें आसक्ति रखने वाले कामुक के लिए वह परम पवित्र तथा शुचि प्रतीत होता है ।

१ प्रत्यक्षमपि रूपादि प्रसिद्धा न प्रमाणतः ।

अशुच्यादिषु शुच्यादि प्रसिद्धिरिव सा मृषा ॥ बोधिचर्याण, ६६

## ‘संवृति’ के दो प्रकार—

‘सांघृतिक सत्य’ का अर्थ हुआ अविद्या या मोह के द्वारा उत्पादित का काल्पनिक सत्य जिसे अद्वैत वेदान्त में ‘व्यावहारिक सत्य’ कहते हैं। यह सत्य दो प्रकार का होता है—( १ ) लोक संवृति तथा ( २ ) अलोक संवृति। ‘लोक संवृति’ वह है जिसे साधारण जन समाज सत्य कहकर मानता है जैसे घटपटादि पदार्थ। ‘अलोक संवृति’ इससे विपरीत होती है जिसे कतिपय मनुष्य ( जैसे कामका रोगी ) ही ग्रहण कर सकते हैं, समझ नहीं; जैसे शंख का पीतरंग। प्रज्ञाकारमति ने इन्हें ही कभराः ( १ ) तथ्यसंवृति तथा ( २ ) मिथ्यासंवृति की संज्ञा दी है। तथ्यसंवृति का अर्थ है किंचित् कारण से उत्पन्न तथा दोषरहित इन्द्रियों के द्वारा उपलब्ध वस्तुरूप ( नील पीतादि )—यह लोक से सत्य है। ‘मिथ्यासंवृति’ भी किञ्चित् प्रत्यय-जन्य होती है परन्तु यह दोष-सहित इन्द्रियों के द्वारा उपलब्ध होती जैसे माया, भारीपिका, प्रतिबिम्ब आदि। यह लोक से भी मिथ्या है। लोकदृष्टि से प्रथम संवृति सत्य है और दूसरी असत्य, परन्तु आर्थों की दृष्टि में दोनों असत्य हैं, अतएव हेय हैं। परमार्थ तत्त्व इनसे भिन्न पदार्थ है। ‘आर्थ सत्त्वों’ की विवेचना करते समय पञ्जिकाकार का मत है कि दुःख, समुदय तथा मार्ग सत्य संवृति-सत्य के अन्तर्गत आते हैं तथा केवल निरोध ( निर्वाण ) सत्य अलोक ही परमार्थ के भीतर आता है। अमाका होने पर भी संवृति का हम तिरस्कार नहीं कर सकते क्योंकि व्यवहार सत्य में रहकर ही परमार्थ की खोजना की जाती है। अतः परमार्थ के लिए व्यवहार सपादेय है—

व्यवहारमनाहस्य परमार्थो न देश्यते ।

परमार्थमनागम्य निर्वाणं नाधिगम्यते ।



## ‘आदिशान्त’—

माध्यमिक ग्रन्थों में जगत् के पदार्थों के लिए ‘आदिशान्त’ तथा ‘नित्यशान्त’ शब्दों का प्रयोग किया गया है । शान्त का अर्थ है स्वभाव-रहित, विशिष्ट सत्ता से विहीन । नाशार्जुन की उक्ति इस विषय में नितान्त स्पष्ट है—

प्रतीत्य यद्यद् भवति, तत्तच्छान्तं स्वभावतः ।

तस्मादुत्पद्यमानं च शान्तमुत्पत्तिरेव तु ॥

आशय है कि जो-जो-वस्तु किसी अन्य वस्तु के निमित्त से (प्रतीत्य) उत्पन्न होती है, वह दोनों स्वभाव से ही शान्त स्वभावहीन होती है । चन्द्रकीर्ति की व्याख्या है कि जो पदार्थ विद्यमान रहता है वह अपना अनपायी ( न मष्ट होनेवाला ) स्वभाव भवश्य धारण करता है और विद्यमान होने के कारण वह किसी पदार्थ की अपेक्षा नहीं रहता और न किसी कारण से उत्पन्न ही होता है (यो हि पदार्थोविद्यमानः स स्वभावः स्वेभात्मना स्वं स्वभावमनपायिनं विभति । स संविद्यमानत्वान्नैवान्यत् किञ्चिदपेक्षते नाप्युत्पद्यते—प्रसन्नपदा२ ) । परन्तु जगत् के पदार्थों में इस नियम का उपयोग दृष्टिगोचर नहीं होता । वस्तुओं का अपना रूप धारणता रहता है । आज मिट्टी है, तो कल बड़ा और परसों व्याज्रा । उत्पत्ति भी पदार्थों की हमारे जीवन के प्रतिदिन की चिरपरिचित घटना है । ऐसी दशा में पदार्थों को स्वभावसम्पन्न किस प्रकार माना जा सकता है ! अतः वाच्य होकर हमें जगत् की वस्तुओं को निःस्वभाव या शान्त मानना पड़ता है । कार्य और कारण, घट और मिट्टी, अंकुर

१ माध्यमिक कारिका ७।१६

२ माध्यमिक वृत्ति पृ० २६०

और चीज दोनों स्वभावहीन हैं—मतः शान्त हैं१ । कार्य कारण को कल्पना करना तो बालकों का खेल है । वस्तुस्थिति से परिचित रहनेवाला कोई भी व्यक्ति अगत् को उत्पन्न नहीं मान सकता । इस प्रसङ्ग में शान्ति देव ने नागार्जुन के उत्तराद निषेधक कारिका की यही विस्तृत व्याख्या की है२ । वस्तुतः संसार की ही पूर्वा कोटि ( कारण भाव ) विद्यमान नहीं है, प्रत्युत जगत् के समस्त पदार्थों की यही दशा है३ । इसलिये हेतुप्रत्ययजनित पदार्थों को शून्यवादी आचार्य स्वभावहीन ( शान्त ) मानते हैं४ ।

अगत् कल्पना का विपुल विकास है । केवल संकल्प के बल पर हम

१ मया तु यत्प्रतीत्य बीजाख्य कारणां भवति अकुराज्यं कार्यं तस्योभयमपि शान्तं स्वभावरहितं प्रतीत्यसमुत्पन्नम् ।

—माध्यमिक वृत्ति पृ० १६०

२ वाचिन्नर्या० पृ० ३५२-३५७

३ पूर्वा न विद्यते कोटिः सेषारस्य न केवलम् ।

सर्वेषामपि भावानां पूर्वा कोटी न विद्यते ॥ माध्य० का० ११।८

४ उत्पन्न पदार्थों के लिए 'शान्त' या 'आदिशान्त' शब्द का प्रयोग विज्ञानवादी तथा वेदान्त ग्रन्थों में भी मिलता है—

निःस्वभावतया सिद्धा उत्तरात्तरनिमयाः ।

अनुत्पादोऽनिरोधश्चादिशान्तिः परिनिर्बृतिः ॥

महायान सूत्रार्त्तकार ११।५३

आदिशान्ता ह्यनुत्पन्ना प्रकृत्यैव च निर्बृताः

धर्मास्ते विवृता नाथ ! धर्मचक्रप्रवर्तने ॥—आर्यारस्य मेघ सूत्र ।

आदिशान्ता अनुत्पन्नाः प्रकृत्यैव सुनिर्बृताः

सर्वे धर्माः समाभिन्ना अत्र साम्यं विशारदम् ॥

—गौडपाद कारिका ४।६३ ।

संसार के नाश प्रकार के पदार्थों की उत्पत्ति तथा स्थिति मान बैठते हैं। जिस प्रकार कोई जादूगर अपनी विरहजन शक्ति के कारण तरह तरह की आकृतियों को पैदा करता है, उसी प्रकार जगत् के पदार्थों की उत्पत्ति है।

इन जादू की वस्तुओं को वे ही लोग चकता-फिरता मानते हैं जिनके ऊपर जादू का असर रहता है, परन्तु जो जादूगर इन वस्तुओं के सच्चे रूप से परिचित रहता है वह इनकी भाया में नहीं पड़ता। जगत् की वस्तुओं को वे ही लोग सच्चा मानते हैं जिनके ऊपर अविद्या का प्रभाव रहता है। यह प्राकृतजनों की बात हुई, परन्तु योगीजन जो सत्य से परिचित होते हैं जगत् की भाविकता में कभी बद्ध नहीं होते। 'भक्तियों की दशा उन व्यक्तियों के समान है जो यक्ष का अत्यन्त भयंकर रूप स्वयं बनाते हैं और उसे देखकर भयभीत होते हैं,' भाव्य नागार्जुन का यह दृष्टान्त जगत् के सामान्य लोगों की मनोवृत्ति का सच्चा निदर्शन है—

यथा चित्रकरो रूपं यच्चत्स्यातिभयंकरम् ।

समालिख्य स्वयं भीतः संसारेऽप्यबुधस्तथा ॥

कल्पना पक्ष के समान है। जिस प्रकार दलदल में चलने वाला बालक उसमें अपने को डुबा देता है और उससे फिर निकलने में असमर्थ रहता है, उसी प्रकार जगत् के प्रणी कल्पनापक्ष में अपने को इस प्रकार डुबा देते हैं कि फिर उससे निकलने की शक्ति उनमें नहीं रहती३।

१ बोधिचर्या० ६।३; पंजिका पृ० ३६८-३८०।

२ महायानविशयक, श्लोक ८। यह श्लोक 'आश्वर्यचर्याचय' की टीका में उद्धृत है—द्रष्टव्य—बौद्धगान ओ दोहा पृ० ९।

३ स्वयं चलन् यथा पक्षे बालः कश्चिन्निमज्जति ।

निमग्नाः कल्पनापक्षे सत्त्वास्तत उद्गमाच्चभाः ॥

—महायानविशयक श्लोक १२

योगी का काम है कि वह स्वयं प्रज्ञा के द्वारा जगत् के सापेक्ष रूप का साक्षात्कार करे और संसार से हटकर निर्वाण के सिद्ध प्रत्याग करे। इसका एकमात्र उपाय है—परमार्थसत्य का ज्ञान।

### परमार्थ सत्य—

वस्तु की उसके पदार्थ रूप में अवलोकन करने वाले भाषों का सत्य सांघृतिक सत्य से निताम्न भिन्न है। वस्तु का अकृत्रिम स्वरूप ही परमार्थ है जिसके ज्ञान से संवृत्तिजन्य समस्त क्लेशों का अपहरण सम्भव होता है। परमार्थ है धर्मनैरात्म्य अर्थात् सब धर्मों (साधारणतया भूतों) की निःस्वभावता। इसके ही शून्यता, तथता (तथा का भाव, वैसा ही होना), भूतकोटि (सत्य अवसान), और धर्मघात (वस्तुओं की समप्रता) पर्याय हैं। समस्त प्रतीत्यसमुत्पन्न पदार्थों की स्वभावहीनता ही पारमार्थिक रूप है। जगत् के समस्त पदार्थ हेतु-प्रत्यय के उत्पन्न होते हैं—अतः उनका अपना कोई विशिष्ट रूप नहीं होता। यही निःस्वभावता या शून्यता पारमार्थिक रूप है। नागार्जुन के कथनानुसार निर्वाण ही परमार्थसत्य है। इसमें विषयी तथा विषय, कर्तृ तथा कर्म का किसी प्रकार की विशेषता नहीं होती। इसीक्रिय प्रज्ञाकरमति ने परमार्थसत्य को 'सर्वव्यवहारसमतिक्रान्त'—समस्त व्यवहारों से अतीत—निर्विशेष, असमुत्पन्न, अनिरुद्ध, अनिधेय और अधिष्ठान से विरहित तथा शेष-ज्ञान विगत बसलाभा है२। संवृत्ति का अर्थ है बुद्धि। अतः बुद्धि के द्वारा जिसर तथ्य का ग्रहण होता है वह समस्त व्यावहारिक (सांघृतिक) सत्य है। परमार्थसत्य बुद्धि के द्वारा प्राप्य नहीं है। बुद्धि किसी विशेष को कक्ष

२ सर्ववर्माणं निःस्वभावता, शून्यता, तथता, भूतकोटिः धर्मघात-  
रिति पर्यायाः। सर्वस्य हि प्रतीत्यसमुत्पन्नस्य पदार्थस्य निःस्वभावता  
पारमार्थिकं रूपम्।

—मोधिचर्या० पृ० ३५४

२ मोधिचर्या० पंजिका पृ० ३५६।

करके ही वस्तु के ग्रहण में प्रवृत्त होती है। विशेष हीन होने से बुद्धि के द्वारा परमार्थ प्राप्ति कैसे हो सकता है ?

परमार्थस्वरूप मौनरूप है। बुद्धों के द्वारा उसकी देखना नहीं हो सकती। देखना उस तत्त्व की होती है जो शब्दों के द्वारा अभिव्यक्त किया जाय। परमस्वरूप न तो वाक् का विषय है और न चित्त का गोचर है। वाक् और मन—दोनों उस तत्त्व तक पहुँच नहीं सकते। इसलिये परमार्थ शब्दों के द्वारा अभिव्यक्त नहीं किया जा सकता। अपने ही आत्मा से उस तत्त्व की अनुभूति का जाता है—अतः यह 'प्रत्यात्म वेदनीय' है। जब वाक् उस तत्त्व तक पहुँच नहीं सकती, तब उसका उपदेश किस प्रकार दिया जा सकता है ? उपदेश शब्द के द्वारा होता है। अतः शब्दातीत तत्त्व उपदेशार्थ है२। शान्तिदेव के मन्तव्यानुसार यह तत्त्व ज्ञान के प्रतिबन्धकों को ( जैसे वासना, अनुसन्धि, क्लेश ) सर्वथा खत्म करने पर ही प्राप्त हो सकता है। 'पितापुत्र समागमसूत्र'३ में स्वयं को द्विप्रकारक बतलाकर परमार्थ को अनभिज्ञाप्य, अनालोच्य, अपरि-श्लेष्य, अविशेष्य, अदेशित, अप्रकाशित अक्रिय, अकरण बतलाया गया है। यह न लाभ, न अलाभ, न सुख, न दुःख, न यश, न अयश, न रूप, न अरूप है। इस प्रकार परमार्थस्वरूप का वर्णन प्रतिषेधमुखेन ही हो सकता है, विधिमुखेन नहीं४।

१ निवृत्तमभिधातव्यं निवृत्ते चित्तगोचरे।

अनुत्पन्नं निवृद्धा हि निर्वाणमिव धर्मता।

—भाष्यमिक का० १८।७

२ बुद्धैर्नात्मा न चानात्मा कश्चिदित्यपि देशितम्। १८,६

३ वाचिचर्या० पृ० ३६७

४ तदेतदार्याणामेव स्वसंविदितस्वभावतया प्रत्यात्मवेद्यं परमार्थ-  
सत्यम्।

—बौधि० पृ० ३६७।

## व्यवहार की उपयोगिता—

माध्यमिकों का यह पक्ष हीनमानियों की दृष्टि में निराश्रित नहीं होना है। आक्षेप का बीज यह है कि जब परमार्थ शब्दतः अघर्णनीय है और व्यवहार साथ ही के चलते-फिरते रूपों की तरह भ्रममात्र है, तब स्कन्ध, आपत्तमादि तत्त्वों के उपदेश देने की सार्थकता किस प्रकार प्रमाणित की जाती है ? इस आक्षेप का उत्तर भाग्यशून्य के शब्दों में यह है—

व्यवहारमनाश्रित्य परमार्थो न देश्यते ।

परमार्थमनागम्य निर्वाणं नाधिगम्यते ॥

भाष्य यह है कि व्यवहार का आश्रय किये बिना परमार्थ का उपदेश हो नहीं सकता और परमार्थ की प्राप्ति के बिना निर्वाण नहीं मिल सकता। इस साराश्रित कथन का अर्थ यह है कि साधारण मानवों की बुद्धि व्यवहार में इतनी अधिक संलग्न है कि उन्हें परमार्थ का लौकिक वस्तुओं की दृष्टि से ही उपदेश दिया जा सकता है। निम्न संकेतों से उनका आत्मन्म परिचय है, उन्हीं संकेतों की भाषा में परमार्थ को वे समझ सकते हैं। अतः व्यवहार का सर्वथा उपयोग है। इसी का प्रतिपादन चन्द्रकीर्ति के 'माध्यमिकावतार' (६।८०) में इस प्रकार किया है—उपाधभूतं व्यवहारसत्यमुपेयभूतं परमार्थसत्यम् १। 'पञ्चविंशतिसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता' इसी सिद्धान्त को पुष्ट करती है—न च सुमूले संस्कृतव्यतिरेकेण असंस्कृतं शक्यं प्रज्ञपयितुम् अर्थात् संस्कृत (व्यवहार) के बिना असंस्कृत (परमार्थ) का प्रज्ञापन शक्य नहीं है।

१ माध्यमिक कारिका २४।१०। इस श्लोक को प्रज्ञाकरमणि ने बाधेचर्या० की पंजिका में (पृ० ३६५) उद्धृत किया है।

२ बोधि० पंजिका पृ० ३७२।

व्यवहार के वर्णन का एक और भी कारण है। यह निश्चित है कि परमार्थ की व्याख्या शब्दों तथा संकेतों का आश्रय लेकर नहीं की जा सकती परन्तु इसकी व्याख्या करना आवश्यक है। ऐसी दशा में एक ही उपाय है और वह उपाय व्यावहारिक विषयों का निरोध है। परमार्थ सख भगोधर ( बुद्धि के व्यापार को अतिक्रमण करने वाला ), अविषय ( ज्ञान की कल्पना के बाहर ), सर्ववपञ्च-विनिर्मुक्त ( सब प्रकार के वर्णनों से मुक्त ), कल्पना-समतिक्रान्त ( सुख-दुःख, अस्ति-नास्ति, नित्य-अनित्य आदि समस्त संक्रवर्णों से विरहित ) है, तब इसका उपदेश किस प्रकार दूसरे को दिया जा सकता है ? अतः लौकिक धर्मों का प्रथमतः उस पर आरोप किया जायगा। अनन्तर इस आरोप का परिहार किया जायगा। तब परमतत्त्व के स्वरूप का बोध अनुभास हो सकता है। इस तथ्य का प्रतिपादन इस सुप्रसिद्ध श्लोक में है—

अनन्तरस्यात्त्वस्य श्रुतिः का देशना च का ।

अन्यते । देश्यते चापि समारोपादनद्वयः ॥

अक्षरगतीत तत्त्व का अवगण किस प्रकार हो सकता है ? एक ही उपाय है समारोप—समारोप के द्वारा ही अनन्तर का अवगण तथा उपदेश सम्भव हो सकता है। व्यवहार का परमार्थ के लिए यही विशेष उपयोग है।

वेदान्त की अव्यारोपविधि से तुलना—

अद्वैतवेदान्त में ब्रह्म के उपदेश का भी यही प्रकार माना जाता है। ब्रह्म स्वयं निर्वचन्य है। परन्तु बिना प्रपञ्च का सहारा दिये इसकी व्याख्या हो नहीं सकती। इसी विधि का नाम है—अव्यारोप और अपञ्चद्वय। ‘अव्यारोपाववादाभ्यां निवचनार्थं प्रपञ्चयते’। ‘अव्यारोप’ का अर्थ निवचनार्थ ब्रह्म में जगत् का आरोप कर देना है और ‘अपञ्चद्वय’ से आरोपित वस्तु का ब्रह्म से एक-एक कर निराकरण करना होता है।

आत्मा के ऊपर प्रथमतः शरीर का आरोप किया जाता है कि वह पञ्च कोशात्मक शरीर ही है—परन्तु सदनन्तर युक्तिवत् से आत्मा को अक्षय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय तथा आनन्दमय—इन पाँचों कोशों से स्वतिरिक्त तथा स्थूल, सूक्ष्म और कारण शरीरों से पृथक् सिद्ध कर गुरु उसके स्वरूप का बोध कराता है। इस प्रकार अद्वैतवेदान्त में परमार्थ के प्रतिपादन के लिए साधिक व्यवहार का अंगीकार नितान्त आवश्यक है। अद्वैतवेदान्त की यह व्याख्यापद्धति बड़ी प्रामाणिक तथा शुद्ध वैज्ञानिक है।

## शून्यवाद

‘शून्य’ का अर्थ—

साध्यात्मिक लोग इसी परमार्थसत्य को शून्य के नाम से पुकारते हैं। इसीलिए इन भाचार्यों का मत शून्यवाद के नाम से प्रसिद्ध है। इस

१ इसी पद्धति का प्रयोग बीजगणित में अज्ञात वस्तु के मूल्य जानने के लिए किया जाता है। मान लीजिए कि ‘क’ + २क = २४’ इस समीकरण में हमें अज्ञात ‘क’ का मूल्य निर्धारित करना है। तब प्रथमतः दोनों ओर १ संख्या जोड़ देते हैं और अन्त में इस संख्या को निकास लेते हैं। अर्थात् जो जोड़ा गया था वही अन्त में के लिया गया। अतः संख्या में कोई अन्तर नहीं हुआ। बीजगणित की पद्धति से इस समीकरण का रूप इस प्रकार होगा—

$$(क + २क) + १ = २४ + १$$

$$\therefore (क + १) = (२५)$$

$$\therefore क + १ = २५$$

$$\therefore (क + १) - १ = २५ - १$$

$$\therefore क = २४$$



शून्यवाद के तात्त्विक स्वरूप के निरूपण करने में विद्वानों में सातिशय वैमत्य उपलब्ध होता है हीनयानी आचार्य तथा ब्राह्मण-जैन विद्वानों ने 'शून्य' शब्द का अर्थ सर्वत्र सकृत् 'सत्ता का निषेध' या 'अभाव' ही किया है। इसका कारण इस शब्द का कोकषपनहार में प्रसिद्ध अर्थ है, परन्तु माध्यमिक आचार्यों के मौक्तिक ग्रन्थों के अनुशीलन से इसका 'नास्ति' तथा 'अभाव' रूप अर्थ सिद्ध नहीं होता। किसी भी पदार्थ के स्वरूप निर्णय में चार ही कोटियों का प्रयोग सम्भाव्य प्रतीत होता है—अस्ति (विद्यमान है), नास्ति (विद्यमान नहीं है), तदुभयं (अस्ति और नास्ति एक साथ) नोभयं (न च अस्ति, न च नास्ति—'अस्ति' और 'नास्ति' इस द्विविध कल्पना का निषेध)। इन कोटियों का सम्बन्ध सांसारिक पदार्थ से है, परन्तु परमार्थ मनोवाणी से अगोचर होने के कारण नितरां अनिर्वाच्य है। इन चतुर्विध कोटियों की सहायता से इसका निर्वचन—वर्णन या कथन—कथमपि नहीं किया जा सकता। सविशेष वस्तु का निर्वचन होता है। निर्विशेष वस्तु कथमपि निर्वचन का विषय नहीं हो सकती। इसी कारण अनिर्वचनीयता की सूचना देने के लिए परमसत्त्व के लिए 'शून्य' का प्रयोग किया जाता है। परमार्थ चतुष्कोटि विनिर्मुक्त है—

न सन् नासन् न सदसन्न चाप्यनुभयात्मकम् ।

चतुष्कोटिविनिर्मुक्तं तत्त्वं माध्यमिका विदुः१ ।

'शून्य' का प्रयोग एक विशेष सिद्धान्त का सूचक है। हीनयान ने मध्यममार्ग (मध्यम प्रतिपद) को आचार के विषय में अंगीकृत किया है, परन्तु माध्यमिक लोग सत्त्वमीमांसा के विषय में भी मध्यम प्रतिपदा के सिद्धान्त के पोषक हैं। इनके मन्त्रव्यानुसार वस्तु न तो ऐकान्तिक सत् है और न ऐकान्तिक असत्, प्रत्युत उसका स्वरूप इन दोनों (सत्-असत्)

के मध्य बिन्दु पर ही निर्णीत हो सकता है जो शून्यरूप ही होगा। शून्य 'अभाव' नहीं है, क्योंकि अभाव की कल्पना सापेक्ष कल्पना है—अभाव भाव की अपेक्षा रखता है। परन्तु शून्य परमार्थ के सूचक होने से स्वयं निरपेक्ष है। अतः निरपेक्ष होने के कारण शून्य को अभाव नहीं मान सकते। इस आध्यात्मिक मध्यममार्ग के प्रतिष्ठापक होने से इस दर्शन का नाम 'माध्यमिक' दिया गया है।

यह शून्य ही सर्वश्रेष्ठ अपरोक्ष तत्त्व है। इस प्रकार माध्यमिक आचार्य 'शून्यवाद' के समर्थक हैं। यह समस्त नानात्मक प्रपञ्च इसी शून्य का ही 'विवर्त' है। परमतत्त्व की ही सत्ता सर्वतोभावेन माननीय है, परन्तु उसका स्वरूप इतना अशेष तथा अकल्पनीय है कि उसके विषय में हम किसी भी प्रकार का शब्दिक वर्णन नहीं कर सकते। 'शून्य' इसी तत्त्व को सूचना देता है।

**शून्यता का उपयोग—**

अगत् के समस्त वदार्थों के पीछे कोई भी निरय वस्तु ( जैसे आत्मा, द्रव्य ) विद्यमान नहीं है, प्रत्युत वे निरावकम्ब तथा निःस्वभाव हैं—इसो का ज्ञान शून्यता का ज्ञान है। मानव जीवन में इस तत्त्व का ज्ञान नितान्त उपयोगी है। होनमानियों के मतानुसार मोक्ष कर्म तथा ब्रह्म के ज्ञय से सम्पन्न होता है, परन्तु मोक्षोपयोगी साधनों की शोच में यही पर विराम करना उचित नहीं है। कर्म तथा ब्रह्मों की सत्ता संकल्पों के कारण है। शुभ संकल्प से 'रत्न' का अशुभ संकल्प, से द्वेष का तथा

१ अस्तीति नास्तीति उभेऽपि अन्ता

शुद्धी अशुद्धीति उभेऽपि अन्ता ।

तस्माद्दुभे अन्त विवर्त्तयित्वा

मध्ये हि स्थानं प्रकरोति परिबतः ॥

—समाधिराजसूत्र ।

विपर्यास के संकल्प से मोह का उदय होता है। इसीलिए सूत्र में भगवान् बुद्ध की गथा है कि हे काम ! मैं तुम्हारे मूल को जानता हूँ। तुम्हारा मूल संकल्प है। जब मैं तुम्हारा संकल्प ही न करूँगा जिससे तुम्हारी उत्पत्ति न होगी। संकल्प का कारण प्रपञ्च है। प्रपञ्च का अर्थ है शान-शेष, वाच्य-वाचक, घट-पट, स्त्री-पुरुष, जाभाकाम, सुख-दुःख आदि विचार। इस प्रपञ्च का निरोध शून्यता—सर्वधर्म नैराश्रम शान—में होता है। अतः शून्यता मोक्षोपयोगिनी है। वस्तु की उपलब्धि होने पर प्रपञ्च का जन्म है और तदुपरान्त संकल्पों के द्वारा वह कर्म क्लेशों को उत्पन्न करता है जिससे प्राणी संसार के आवागमन में भटकता रहता है। परन्तु वस्तु की अनुपलब्धि होने पर सब अनर्थों के मूल प्रपञ्च का जन्म ही नहीं होता। जैसे जगत् में बन्ध्या की पुत्री के अभाव होने से कोई भी कामुक उसके रूप-लावण्य के विषय में प्रपञ्च (विचार) न करेगा, न संकल्प ही करेगा और न राग के बन्धन में बालकर अपने को सदा क्लेश का भाजन बनावेगा। ठीक इसी प्रकार शून्यता के ज्ञान से मोक्ष को सदा निर्वाण प्राप्ति होती है। इसीलिए सद्यः प्रपञ्चों से निवृत्ति उत्पन्न करने के कारण शून्यता ही निर्वाण है। जागार्जुन ने इस कारण शून्यता को आध्यात्मिकता के लिए इसना महत्त्व प्रदान किया है—

कर्मक्लेशादयान्मोक्षः कर्मक्लेशा विरूपतः ।

ते प्रपञ्चात् प्रपञ्चस्तु शून्यतायां निरुच्यते ॥

जागार्जुन आर्यदेव ने 'चतुःशतक' में दो वस्तुओं को ही बौद्धधर्म में गौरव प्रदान किया है—( १ ) अहिंसारूपी धर्म को और ( २ ) शून्यता रूपी निर्वाण को २। मानव-जीवन के लिए शून्यता की उपादेयता दिखाने

१ आध्यात्मिक कारिका १८।५

२ धर्म समासतोऽहिंसां वर्णयन्ति सत्यागताः ।

शून्यतामेव निर्वाणं केवलं तदिहोभयम् ॥—चतुःशतक १२।२३

समय चन्द्रकीर्ति ने आर्यदेव के मत की विस्मृत व्याख्या की है<sup>१</sup> । अतः 'शून्यता' का ज्ञान निरुक्त उपादेय है ।

शून्य का लक्षण—

शून्यता की इतनी उपयोगिता बतलाकर नागार्जुन ने शून्य का लक्षण एक बड़ी ही सुन्दर कारिका में एकत्र किया है—

अपरपत्त्यं शान्तं प्रपञ्चैरप्रपञ्चितम् ।

निर्विकल्पमनानार्थमेतत् तत्त्वस्य लक्षणम् ॥

शून्य के लक्षण इस प्रकार दिये जा सकते हैं :—

( १ ) यह अपरप्रत्यय है अर्थात् एक के द्वारा दूसरे को इसका उपदेश नहीं किया जा सकता । प्रत्येक प्राणी को इस तत्त्व की अनुभूति स्वयं अपने आप करनी चाहिए ( प्रत्यात्मवेद्य ) । आर्यों के उपदेश के श्रवण से इस तत्त्व का ज्ञान 'कथमपि' नहीं हो सकता, क्योंकि आर्यों का तत्त्वप्रतिपादन 'समातोष' के द्वारा ही होता है ।

( २ ) यह शान्त है अर्थात् स्वभावविरहित है ।

( ३ ) यह प्रपञ्चों के द्वारा कभी प्रपञ्चित नहीं होता है । यहाँ 'प्रपञ्च' का अर्थ है शब्द, क्योंकि वह अर्थ को प्रपञ्चित ( प्रकटित ) करता है<sup>२</sup> । 'शून्य' के अर्थ का प्रतिपादन किसी भी शब्द के द्वारा नहीं

१ तदेवमशेषप्रपञ्चोपशमशिवलक्षणां शून्यतामागम्य यस्मादशेष-  
कल्पना-बाल-प्रपञ्चविगमो भवति । प्रपञ्चविगमोऽन्व विकल्पनिवृत्तिः ।  
विकल्पनिवृत्त्याऽशेषकर्मकलेशनिवृत्तिः । कर्मकलेशनिवृत्त्या जन्मनिवृत्तिः ।  
तस्मात् शून्यतैव सर्वप्रपञ्चनिवृत्तिलक्षणास्वाश्रित्वाणमुच्यते ।

—माध्यमिक वृत्ति पृ० ३५१

२ माध्यमिक कारिका १८।६

३ प्रपञ्चो हि वाक् प्रपञ्चयत्यर्थानिति कुत्सा नाभिभ्रम्यादृतमित्यर्थः ॥

—माध्यमिक वृत्ति पृ० ३७३

किया जा सकता। इसीलिए यह 'अज्ञान' तथा 'अनक्षर तत्त्व' कहा गया है।

(४) यह निर्विकल्प है। 'विकल्प' का अर्थ है चित्रप्रचार अर्थात् चित्र का चकना, विश्व का व्यापार होना। शून्यता चित्र-व्यापार के अन्तर्गत नहीं आती। चित्र इस तत्त्व को बिचार नहीं सकता। इसीलिए सूत्रकार का कथन है—जिज्ञा परमार्थसत्य में ज्ञान का प्रचार नहीं है, वहाँ अक्षरों का प्रचार कैसे होगा? (अर्थात् यह तत्त्व अक्षर तथा अज्ञान है)।

(५) अनानार्थ है अर्थात् ज्ञाना अर्थों से विरहित है। जिसके विषय में धर्मों की उत्पत्ति भ्रमी जाती है, वह वस्तु ज्ञानार्थ होती है वस्तुतः सब धर्मों का उत्पाद नहीं होता। अतः यह तत्त्व ज्ञानार्थ रहित है (नात्र किञ्चिद् परमार्थतो भावाकरणस्य तत्कस्माद्धेतोः? परमार्थ तोऽस्वप्नाजुत्पादत्वात् सर्वधर्माणाम्—आयं सत्यव्यावसार सूत्र२)

शून्य का इस प्रकार स्वभाव है समग्र प्रपञ्च की निवृत्ति। वस्तुतः यह भाव पदार्थ है, अभाव नहीं है। जिस प्रकार इस तत्त्व का प्रतिपादन भागार्जुन ने किया किया है वह प्रकार निषेधात्मक भले हो, परन्तु शून्य तत्त्व अभावात्मक कथमपि नहीं है। जगत् के श्रृङ्ख में विद्यमान होने वाला यह भाव पदार्थ है। शून्यता ही प्रतीत्य समुत्पाद है—

यः प्रत्ययसमुत्पादः शून्यतो तां प्रचक्षते ॥

सा प्रज्ञतिरुपादाय प्रतिपत्तु सैव मध्यमा ॥

इसीलिए शून्य तत्त्व की प्रचुर प्रशंसा 'अनवतसहस्रापसंक्रमण

१ परमार्थसत्यं कतमत्? यत्र ज्ञानस्याप्यप्रचारः।

कः पुनर्वादोऽद्वाराणामिति ॥ —माध्यमिक वृत्ति पृ० ३७४

२ माध्यमिक वृत्ति पृ० ३७५.

शून्य' में दृष्टिगोचर होती है। इस सूत्र का कथन है कि जो वस्तु (कार्य) हेतुमत्त्वों के संयोग से उत्पन्न होती है (अर्थात् सापेक्षिक रूप से पैदा होती है), वह वस्तु स्वयमुत्पन्न (स्वभावतः) उत्पन्न नहीं होती। जो प्रत्ययाधीन है वही 'शून्य' कहलाता है। शून्यता का ज्ञाता ही प्रमादरहित है। इस तत्त्व से अनभिष्ट पुरुष प्रमाद में, भ्रान्ति में, पड़े हुए हैं।

### शून्यवाद की सिद्धि—

शून्यवाद के निराकरण के निमित्त पूर्वपक्ष ने अनेक युक्तियाँ प्रदर्शित की हैं। इन्हीं का विशेष सारजन नागार्जुन ने अपने 'विमर्श-व्यावर्तिनी' में विस्तार के साथ किया है। आचार्य का प्रधान लक्ष्य तर्कों के सहारे ही शून्यवाद के विरोधियों का सुखमुद्रण करना है। इस लक्ष्य की सिद्धि में वे पर्याप्त मात्रा में सफल हुए हैं।

पूर्वपक्ष—(१) वस्तुसार का निषेध (= शून्यवाद) ठीक नहीं है, क्योंकि (i) जिन शब्दों को युक्ति के तौर से प्रयोग किया जायगा वे भी शून्य—असार—ही होंगे, (ii) यदि नहीं, तो तुम्हारी पहिली बात कि सब ही वस्तुएँ शून्य हैं असत्य ठहरेगी, (iii) शून्यता को सिद्ध करने के प्रमाण का निरन्तर अभाव है।

(२) सभी वस्तुओं को वास्तविक मानना चाहिए, क्योंकि (i) अणु-बुरे के भेद को सभी स्वीकार करते हैं, (ii) असिद्ध वस्तु का नाम नहीं मिलता, परन्तु अणु के समस्त पदार्थों का नाम मिलता है, (iii) वास्तविक पदार्थ का निषेध युक्तियुक्त नहीं, (iv) प्रतिषेध को भी सिद्ध नहीं किया जा सकता।

१ यः प्रत्ययैर्जीवति स ह्यज्ञातो नो तस्य उत्पादो सम्भावतोऽस्ती ।

यः प्रत्यायाधीनु स शून्य उक्तो यः शून्यतो जानति सोऽप्रमत्तः ॥

—माध्यमिक वृत्ति पृ० २३९

## उत्तरपक्ष—

इस पक्ष का खयबख भागाजुन ने इन युक्तियों के बल पर इस प्रकार किया है। उत्तरपक्ष—( १ ) जिन प्रमाणों के बल पर भावों की वास्तविकता सिद्ध की जा रही है, वन्हीं प्रमाणों को हम कथमपि सिद्ध नहीं कर सकते, प्रमाण दूसरे प्रमाणों के द्वारा सिद्ध नहीं किया जा सकता, क्योंकि ऐसी दशा में वह प्रमाण न होकर प्रमेय हो जायगा, ( ११ ) न प्रमाण अग्नि के समान स्वात्म-प्रकाशक होते हैं, ( १० ) प्रमेयों के द्वारा भी उनकी सिद्धि नहीं हो सकती। प्रमेय तो अपनी सिद्धि के क्षिप्त परतन्त्र है, अतः वह प्रमाणों की सिद्धि क्यों कर सकेगा ? यदि करेगा, तो प्रमाण हो जायगा, प्रमेय तो रह नहीं सकता। ( १५ ) न अकस्मात्—संयोग से—प्रमाण सिद्ध हो सकते हैं। अतः प्रमाणवाद के ऊपर भागाजुन का यह सततवर्धित मत है—

नैव स्वतः प्रसिद्धिर्न परस्परतः प्रमाणैर्वा।

भवति न च प्रमेयैर्न चाप्यकस्मात् प्रमाणानाम् ॥

( विग्रहव्यावर्तनी कारिक० ५२ )

( २ ) भावों की सत्यता शून्यरूप है। ( १ ) यह अच्छे-बुरे की भाषणा के विरुद्ध नहीं है। यह भाषना ही प्रतीत्यसमुत्पाद के कारण ही है। यदि वह बात न मानी जाय, प्रत्युत अच्छे-बुरे का भेद स्वतः परमार्थरूपेण माना जाय तो वह अथछ एकरस है। उसे ब्रह्मचर्य आदि के अनुष्ठान के द्वारा कथमपि परिवर्तित नहीं किया जा सकता। ( ११ ) शून्यता होने पर भी नाम होता है। नाम की कल्पना स्वयं सद्भूत नहीं होकर असद्भूत है। जो पदार्थ सत्, स्थिर तथा अविकारी हो उसीका नाम होगा ; जो असत् होगा, उसका नाम न होगा—यह कल्पना भिन्नान्त निःसार है।

इस प्रकार 'विग्रह व्यावर्तनी' में शून्यवाद का मौलिक समर्थन है।

‘प्रमाण विश्वसन’ में नागार्जुन ने प्रमाणवाद का जोरदार खण्डन किया है। परन्तु यह खण्डन परमार्थ दृष्टि से किया गया है। व्यावहारिक जीवन में इसकी सत्यता सर्वथा माननीय है। परन्तु प्रमाणाँ का खण्डन आचार्य ने हतनी प्रयत्नता के साथ किया कि पिछली शताब्दियों में यह माध्यमिक मत वस्तुस्थितिपोषक होने के स्थान पर सर्वविधरूपक नारिस्तकवाद बन गया। इस ग्रन्थ में गौतम के व्यासमुत्र के समान द्वा प्रमाण, प्रमेय आदि छठारह पदार्थों का संक्षिप्त वर्णन है। ‘उपाय कौशल्य’ में शास्त्रार्थ में प्रतिपक्षी पर विजय पाने के लिए जालि, मित्रहस्यान आदि उपायों का संक्षिप्त विवरण है। इन ग्रन्थों की रचना से स्पष्ट है कि बौद्ध न्याय का आरम्भ आचार्य नागार्जुन से ही मानना युक्तियुक्त है।

शून्यता के प्रकार—

शून्यता के वास्तव स्वरूप की प्रपत्ति के लिए महायान ग्रन्थों में शून्यता के विभिन्न प्रकारों का निराद वर्णन मिलता है। ‘महाप्रज्ञा पारमिता’ के हेन पचांग द्वारा विरचित चीनी अनुवाद में शून्यता के अठारह प्रकार वर्णित हैं<sup>१</sup>। परन्तु ‘पञ्चविंशति साङ्ख्यिका प्रज्ञा पारमिता’ के अनुसार हरिभद्र के ‘अभिसम्बालकारालोक’ में शून्यता के बीस प्रकार वर्णित हैं<sup>२</sup>। इन प्रकारों के अध्ययन से शून्यता का यथार्थ रूप हृदयंगम होता है जिसका निर्वाण की उपलब्धि के निमित्त बोधिसत्त्व के लिए जानना नितान्त आवश्यक है। शून्यता का यह ज्ञान बोधिसत्त्व के ‘प्रज्ञासंभार’ के अन्तर्गत आता है। शून्यता के २० प्रकार निम्नलिखित हैं :—

१ द्रष्टव्य Dr Suzuki—Essays in Zen Buddhism (Third series) pp. 222—227.

२ द्रष्टव्य Dr Obermuller का लेख Indian Historical Quarterly Vol IX, 1933 pp. 170—187.



( १ ) अध्यात्म शून्यता—( भीतरी वस्तुओं की शून्यता ) । 'अध्यात्म' से अभिप्राय ६ विज्ञानों से है । इन्हें शून्य नतजाने का अर्थ यह है कि हमारी मानस क्रिया के मूल में उसका निरात्मक 'आत्मा' नामक कोई पदार्थ नहीं है । हीनयानियों का अनात्मवाद इसी शून्यता का चोतक है ।

( २ ) बहिर्धा-शून्यता—बाहरी वस्तुओं की शून्यता । इन्द्रियों के विषय-रूप रस स्पर्श आदि-स्वभावशून्य हैं । जिस प्रकार हमारा अन्तर्जगत् स्वरूप-शून्य होने से अवास्तव है, उसी प्रकार बाह्य जगत् के भी मूल में कोई आत्मा नहीं है । 'अध्यात्म शून्यता' तो हीनयानियों का अभीष्ट सिद्धान्त था, परन्तु बाहरी वस्तुओं ( या धर्मों को ) स्वरूप शून्य नतजाना महायानियों की मौलिक सूत्र है ।

( ३ ) अध्यात्म बहिर्धा शून्यता—इस साधारणतया भीतरी और बाहरी वस्तुओं में भेद करते हैं, परन्तु यह भेद भी वास्तव नहीं है । यह विभेद कल्पना-प्रसूत है । स्थान परिवर्तन करने पर जो बाह्य है वही आभ्यन्तर बन जाता है और जो आभ्यन्तर है, वह बाह्य हो जाता है । इसी तरह की सूचना इस प्रकार में दी गई है ।

( ४ ) शून्यता-शून्यता—सर्वधर्मों की शून्यता सिद्ध होने पर हमारे हृदय में विश्वास हो जाता है कि यह शून्यता वास्तव पदार्थ है या हमारे ग्रन्थों के द्वारा प्रगट्य कोई बाह्य पदार्थ है, परन्तु इस विश्वास को दूर करना इस प्रकार का उद्देश्य है । 'शून्यता' भी यथार्थ नहीं है । उसकी भी शून्यता परमतत्त्व है ।

( ५ ) महाशून्यता—दिशा की शून्यता । दस दिशाओं का व्यवहार कल्पना-प्रसूत है । दिक् की कल्पना सापेक्षिकी है । पूर्व-पश्चिम परस्पर को विमित्त मानकर कल्पित किये गये हैं । इसकी शून्यता सामना अवयुक्त है । दिशा के महासंनिवेश के कारण यह शून्यता 'महान्' विशेषण से कथित की जाती है ।

( ६ ) परमार्थ शून्यता—‘परमार्थ’ से अभिप्राय ‘निर्वाण’ से है । निर्वाण सांसारिक प्रपञ्च से विसंयोगमात्र है । अतः निर्वाण के स्वरूप से शून्य होने पर निर्वाण भी शून्य पदार्थ है ।

( ७ ) संस्कृत-शून्यता—‘संस्कृत’ का अर्थ है निमित्त-प्रत्यय से उत्पन्न पदार्थ । प्रधातुक जगत् के अन्तर्गत कामधातु, रूपधातु और धरुषधातु का सम्मिश्रण माना जाता है । इन लोकों के उत्पन्न पदार्थ स्वरूप से शून्य हैं । इसका यही अर्थ है कि जगत् के भीतरी तथा बाहरी समग्र वस्तुयें शून्यरूप हैं ।

( ८ ) असंस्कृत-शून्यता—असंस्कृत पदार्थ उत्पादरहित, विनाश-रहित आदि धर्मों से युक्त होता है, परन्तु अनुत्पाद तथा अनिरोध भी नाममात्र ( प्रज्ञप्ति ) हैं । इनकी कल्पना सापेक्षिक है । ‘संस्कृत’ के निरोधी होने से ‘असंस्कृत’ की कल्पना की गई है । दोनों कल्पनार्थों का निराधार, निरात्मक, अतएव शून्य हैं ।

( ९ ) अत्यन्त-शून्यता—प्रत्येक ‘अन्त’ स्वभावशून्य होता है । शान्तवत् ( नित्यता ) एक अन्त है और उपछेद ( विनाश ) दूसरा अन्त है । इन दोनों अन्तों के बीच में ऐसी कोई वस्तु विद्यमान नहीं है जो इनमें अन्तर वस जावे । अतः इनका भी अपना कोई स्वरूप नहीं है । अत्यन्त शून्यता से अर्थ है विरक्त शून्यता से अर्थात् ‘शून्यता-शून्यता’ का ही यह दूसरा प्रकार है ।

( १० ) अनवराम-शून्यता—आरम्भ, मध्य और अन्त इन तीनों की कल्पना सापेक्षिक है । अतः इनका अपना वास्तविक रूप कोई नहीं है । किसी वस्तु को आदिमान् मानना उसी प्रकार का कल्पना है जिस प्रकार अन्य वस्तु को आदिहीन मानना । आदि और अन्त ये दोनों परस्पर विरुद्ध धारणार्थ हैं । इन धारणाओं की शून्यता दिखलाना इस प्रभेद का अभिप्राय है ।

(११) अनवकार शून्यता—‘अनवकार’ से अभिप्राय ‘अनुपमिशेष निर्वाण’ से है जिसका अपाकरण कथमपि नहीं किया जा सकता। यह कल्पनामी शून्यरूप है, क्योंकि ‘अपाकरण’ क्रियारूप होने से ‘अवपाकरण’ की भावना पर अवलम्बित है। ‘अपाकरण’ अपने से विरोधी कल्पना के ऊपर आश्रित है। अतः सापेक्ष होने से शून्यरूप है।

(१२) प्रकृति-शून्यता—किसी वस्तु की प्रकृति यद्यपि स्वभाव सब विद्वानों द्वारा मिलकर भी उत्पन्न नहीं की जा सकती। इसका अपना कोई विशिष्ट रूप नहीं है। क्योंकि चाहे वह संस्कृत (कृत-उत्पन्न) रूप में हो, या असंस्कृत रूप में हो, किसी प्रकार के रूप में न तो परिवर्तन किया जा सकता है और न अपरिवर्तन किया जा सकता है।

(१३) सर्वधर्म-शून्यता—जगत् के समस्त धर्म (पदार्थ) स्वभाव से विहीन हैं क्योंकि संस्कृत और असंस्कृत दोनों प्रकार से सम्बन्ध रखने वाले धर्म परस्पर अवलम्बित होने वाले हैं। अतएव वे परमार्थ सत्ता से विहीन हैं।

(१४) लक्षण-शून्यता—किसी वस्तु का लक्षण उसका वह भाग है जिसके द्वारा मनुष्य उसके यथार्थ रूप का परिचय प्राप्त करता है जैसे अग्नि की उष्णता, जल का शैत्य, इन पदार्थों के लक्षण हैं। ये लक्षणा भी वस्तुतः शून्य हैं क्योंकि हेतु-प्रत्यय से उत्पन्न होने के कारण इनकी भी कोई स्वतन्त्र सत्ता नहीं रह सकती। अतः वस्तुओं का सामान्य तथा विशेष लक्षण (जिसे मनुष्य उसका स्वरूप वतता है) नाममात्र—विहसिमात्र हैं।

(१५) उपसम्भ-शून्यता—भूत, वर्तमान तथा भविष्य—इस त्रिविध काल की कल्पना विज्ञा की कल्पना के समान विवक्षुक्त निराधार है। मनुष्य अपने व्यवहार के लिये काल की कल्पना, खाद्य करता है। काल ऐसा कोई स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है जिसकी सत्ता स्वतन्त्र प्रमाणी से सिद्ध की जा सके।

( १६ ) अभाव स्वभाव-शून्यता—अनेक धर्मों के संयोग से जो वस्तु उत्पन्न होती है उसका भी कोई अपना विशिष्ट स्वरूप नहीं होता, क्योंकि परस्पर-सापेक्ष होने के कारण ऐसी वस्तु की स्वतन्त्र सत्ता होती ही नहीं ।

( १७ ) भाव-शून्यता—पञ्चस्कन्ध के समुदाय को साधारण्य रीति से हम आत्मा के नाम से पुकारते हैं । परन्तु यह पञ्चस्कन्ध भी स्वरूप से हीन है । स्कन्ध शब्द का अर्थ है राशि या समुदाय । जो वस्तु समुदायस्मक होती है वह स्वतः सिद्ध नहीं होती । इसलिये वह जगत् के पदार्थों का किसी प्रकार भी निमित्त नहीं बन सकती । स्कन्ध की सत्ता का निषेध इस विभाग का तात्पर्य है ।

( १८ ) अभाव-शून्यता—आकाश और दोनों प्रकार के निरोध ( प्रतिसंख्या निरोध और अप्रतिसंख्या निरोध ) स्वभाववद्भिन्ने हैं । ये केवल संज्ञामात्र हैं । ये वस्तुतः सांसारिक सत्यता के अभावरूप होने से स्वयं सत्ताहीन हैं ।

( १९ ) स्वभाव-शून्यता—साधारण्य रीति से हमारी यह धारणा है कि प्रत्येक वस्तु का अपना स्व-भाव ( स्वतन्त्र रूप ) है । यह स्वभाव भावों के अजैकिक ( प्रातिम ) ज्ञान या दर्शन के द्वारा उत्पन्न नहीं किया जा सकता । ज्ञान और दर्शन वस्तु के अर्थरूप के बोधक होते हैं । सत्ताहित पदार्थ की अभिव्यक्ति वे कथमदि नहीं कर सकते ।

( २० ) परभाव-शून्यता—वस्तु का परमार्थरूप नित्य वर्तमान रहता है । वह धुँधों की उत्पत्ति तथा विनाश की अपेक्षा न रहकर स्वतन्त्र रूप से सदा विद्यमान रहनेवाला है । इस स्वभाव की किसी बाधा कारण ( परभाव ) के द्वारा उत्पन्न होना मानना नितान्त तर्कहीन है ।

शून्यता के इन तीनों प्रकारों का संक्षिप्त वर्णन ऊपर दिया गया है ।

इसके अध्ययन करने से शून्यता की विशाल तथा व्यापक कल्पना हमारे दृष्टि के सामने उपस्थित हो जाती है। इस जगत् का कोई भी पदार्थ, कोई भी कल्पना, कोई भी धारणा एकान्ततः सत्य नहीं है। इसी तत्व का संक्षिप्त प्रकाशन 'शून्यता' शब्द के द्वारा अभिव्यक्त किया जाता है। इनमें से आरम्भ के सोलह प्रकार 'प्रज्ञापारमिता सूत्र' में दिये गये हैं। पिछले चार प्रकार किसी अवान्तर काल में जोड़े गये हैं।

### नागार्जुन की आस्तिकता—

आचार्य नागार्जुन एक उत्कट तार्किक के रूप में हमारे सामने उपस्थित होते हैं जिनकी विशाल खण्डनात्मक युक्तियों के आगे समस्त जगत् अपनी नाशप्रसक्तता तथा विशालता के साथ क्षिप्त-मिश्र होकर एक कल्पना के भीतर प्रवेश कर जाता है। नागार्जुन की पद्धति खण्डनात्मक तथा अभावात्मक अवश्य है, परन्तु इस जगत् के मूल में विद्यमान किसी परमार्थ की सत्ता का वे कथमपि निषेध नहीं करते। उसकी सत्यता प्रमाणित करने के लिये ही वे प्रपञ्च के क्षण में इतनी तत्परता के साथ संलग्न हैं। वह परमार्थ भावरूप है यद्यपि उसकी सिद्धि निषेध पद्धति से की गई है। जिस प्रकार बृहदारण्यक ऋषि ब्रह्म का वर्णन 'अति नेति छादेशः' कहकर करती है, उसी प्रकार नागार्जुन ने अपने परमार्थ स्तव में इस परमत्त्व का तद्रूप वर्णन किया है। माध्यमिक कारिका की प्रथम कारिका में वह तत्त्व आठ निषेधों से विरहित बतलाया गया है। वह अविरोध (नाशहीन), अनुरोध (उत्पत्तिहीन), अनुच्छेद (अवरहित), अशाश्वत (नित्यताहीन), अनेकार्थ (एकताहीन), अमानार्थ (नामा अर्थों से हीन), अनागम (आगमन रहित)

१ बृहदारण्यक ३५०

२ अनिरोधमनुत्पादमनुच्छेदमशाश्वतम्।

अनेकार्थमनार्थकमनागममनिर्गमम्। —माध्य० का० १.१

तथा अनिर्गम ( निर्गम से हीन ) है । परन्तु वह सत्तात्मक पदार्थ है । 'शून्य' उसकी एक संज्ञा है । परन्तु वस्तुतः उसे 'शून्य' तथा 'अशून्य' किसी भी संज्ञा से पुकारना उसे बुद्धि की कल्पना के भीतर खाना है । वह स्वयं कल्पनाशील, अशब्द, अनन्द, अगोचर तत्त्व है । शब्दों के प्रयोग से उसकी कल्पना नहीं हो सकती । वह मौनरूप है । वह अक्षुब्धकोटि से विनिर्मुक्त है । सद्, असद्, सदसद्, मो सदसद्—इस चारों कोटियों की स्थिति इस जगत् के पदार्थों के लिए है । वह इनसे बाहर है । आभासार्थ नास्तिक न थे । वे पूरे आस्तिक थे । उनका शून्य भी परमार्थ सत् तत्त्व है—निषेधरूपक वस्तु नहीं । 'परमार्थस्तव' में तात्त्विक नागार्जुन की आशुक्ता देखकर आश्चर्य होता है । बुद्ध के 'धर्मकाय' में परम अज्ञान भक्त की यह भारती अक्षिरस से कितनी स्निग्ध है—

न भावो नाप्यभावोऽसि नोन्वेदो नापि शाश्वतः ।  
न नित्यो नाप्यनित्यस्त्वमद्वयाय नमोऽस्तु ते ॥ ४ ॥  
न रक्तो हरितमखिलो वर्णस्ते नोपलभ्यते ।  
न पीतकृष्णशुक्लो वा अवर्णाय नमोऽस्तु ते ॥ ५ ॥

अगवान् की स्तुति सम्भव नहीं—

एवं स्तुतः स्तुतो भूयादथवा किमुत स्तुतः ।  
शून्येषु सर्वधर्मेषु कः स्तुतः केन वा स्तुतः ॥ ६ ॥  
कस्त्वां शक्नोति संस्तोतुमुत्पादव्ययवर्जितम् ।  
यस्य नान्तो न मय्य वा ग्राही ग्राह्यं न विद्यते ॥ १० ॥

बुद्ध अगवान् ने नित्य तथा ध्रुव होने पर भी भक्तवनों के कल्याण के लिए निर्वाण का उपदेश दिया है—

नित्यो ध्रुवः शिवः कामस्तवाधर्ममयो जिनः ।  
विनेयजनहेतोरन दर्शिता निर्वृत्तिस्त्वया ॥

संसार के कार्य में तथागत की प्रवृत्ति होती है, परन्तु कभी वे स्वयं रमण नहीं करते—आसक्ति (आमोग) के वे भाजन नहीं बनते—

न तेऽस्ति मन्यना नाय न विकल्पो न चेज्जना ।

अनाभोगेन ते लोके बुद्धकृत्यं वर्तते ॥

ऐसी भावना रखने वाले व्यक्ति को नास्तिक कहना कथमपि उचित नहीं है ।

शून्यवाद का खण्डन बौद्धमत वालों ने तथा ब्राह्मण और जैन दार्शनिकों ने बड़े अभिनिवेश के साथ किया है । इन खण्डनकर्ताओं ने शून्य का अर्थ अभाव ही लिया है । हीनयानी लोग शून्य को अभावस्वरूप ही मानते हैं । विज्ञानवाद शून्य को अभाव मानकर उसका स्पष्ट खण्डन करता है । आचार्य कुमारिक ने ब्रह्मोक्तार्थिक ( पृ० २६८-३३२ ) में इस सिद्धांत का खण्डन बड़े ही ऊहापोह के साथ किया है । शून्यवाद प्रमाणा (ज्ञाता), प्रमेय (जानने योग्य वस्तु), प्रमाण (ज्ञान का साधन) तथा प्रमिति (ज्ञान की क्रिया)—इस तत्त्वचतुष्टय को परिकल्पित या अवस्तु मानते हैं । सूक्ष्म तर्क के आधार पर वे इन तत्त्वों का खण्डन कर इस निष्कर्षमक सिद्धान्त पर पहुँचते हैं कि अतितन वस्तु के तत्त्व पर विचार किया जाता है अतना ही वह विनीर्ण हो जाता है । इसके विरुद्ध इन दार्शनिकों का कहना है कि यदि शून्यवाद को प्रभाव दिया जायेगा तो अज्ञात की व्यवस्था, निष्प्रतिदिन के व्यवहार के अनुष्ठान, में खोर बिभ्रन मचने लगेगा । जिस बुद्धि के ब्रह्म पर समस्त तर्कशास्त्र की प्रतिष्ठा है उसे ही शून्य मानना कहाँ की बुद्धिमत्ता है ? शंकराचार्य ने तो शून्यवाद को इतना छोक-हानिकर माना है कि उन्होंने एक ही वाक्य में इसके प्रति अपनी अमादर-बुद्धि दिखा दी है—

शून्यवादिष्वस्तु सर्वप्रमाण-प्रतिषेध इति तस्मिन्निर्वाक्ये वादः किवते  
( २१२ ११ शाङ्करभाष्य )

शून्य और ब्रह्म

शून्यतत्त्व की समीक्षा से स्पष्ट प्रतीत होता है कि शून्य परमतरंग है और यह वही वस्तु है जिसके लिए अद्वैतवेदान्तियों ने 'ब्रह्म' शब्द का प्रयोग किया है। बुद्ध अद्वैतवादी थे। उनके नाम में एक प्रसिद्ध नाम है—अद्वयवादी। जैयधकार ने बुद्ध के लिए इस शब्द का प्रयोग किया है। धर्म-शर्माभ्युदय के कर्ता जैन कवि हरिषचन्द्र ने भी सुगत के अद्वैतवाद का उल्लेख किया है२। 'बोधिचित्तविवरण' में शून्यता को 'अद्वय-लक्षणा' कहा गया है३। शक्तिदेव बोधि को अद्वयरूप मानते हैं४। अतः शून्य अद्वैततत्त्व है, इसमें किसी प्रकार का सम्बेद नहीं। यह वस्तुकोटियों से विनिर्मुक्त अनेक स्थानों पर सिद्ध किया गया है५।

१ एकचित्ततत्त्विरद्वयवादिनत्रयोपरिचितोऽथ ब्रुवस्त्वम् ।

पाहि मां विधुतकोटिचतुष्का पञ्चबाणविजयी षडभिः ॥

—निषध २१।८८

२ अद्वैतवादं सुगतस्य इति पदक्रमो यश्च, चन्द्रदिज्ञानम् ।

—धर्मशर्माभ्युदय १७।९६

३ 'भिन्नापि देशनाऽभिन्ना शून्यताद्वयलक्षणा'। बोधिचित्तविवरण का यह वचन मामती ( २१२१८ ) में वाचस्पति ने उद्धृत किया है।

४ अलक्ष्यमनुत्पादमसंस्कृतमवाक्यमयम् ।

आकाश बोधिचित्तं च बोधिरद्वयलक्षणा ॥

—बोधिचर्या० पृ० ४२१

५ न सन् चासन् न सदसन्न चाप्यनुभयतमकम्

चतुष्कोटिविनिर्मुक्तं तत्त्वं माध्यमिका विदुः ।

अद्वयवज्र के अनुसार यह मायोपमाद्वयवादी माध्यमिकों का मत है।

द्रष्टव्य-अद्वयवज्रसंग्रह पृ० १६



नैषधकार श्रीहर्ष ने, जिन्होंने खण्डन-साध जिसकर अद्वैततत्त्व के विरोधियों की युक्तियों का सामिक खण्डन किया है, अद्वैततत्त्व को 'पञ्चमकोटिमात्र' बतलाया है। क्योंकि अस्ति, नास्ति, तदुभय, उभय-रहित कोटियों का प्रयोग ब्रह्म के विषय में कथनपि नहीं किया जा सकता। आचार्य गौड़पाद की दृष्टि में वाकिश (मूर्ख) इन आवरणों के द्वारा परमार्थ को ढकने का प्रयत्न करता है२। शंकराचार्य ने इस कारिका की व्याख्या करते लिखा है कि ये चारों (कोटियों) परमतत्त्व के आवरण हैं, क्योंकि इनके कारण ब्रह्म के यथार्थ रूप का प्रकटीकरण नहीं होता; परमार्थ आवृत हो जाता है। अतः यह चतुष्कोटि-विहीन है। इस प्रकार इन चारों कोटियों का बहिष्कार सभभावेन दान्य के क्षिपु वही प्रकार अभिमत है जिस प्रकार ब्रह्म के क्षिपु। रामानुजियों के द्वारा अद्वैतवादी इस सिद्धान्त के कारण आक्षेप का पात्र माना गया है३—

१ साधुं प्रयच्छति न पञ्चचतुष्टये तां

तल्लाभशंसिनि न पञ्चमकोटिमात्रे।

अद्वां दवे निषधराड्विमतौ मताना—

मद्वैततत्त्व इव सत्यतरेऽपि लोकः ॥

—नैषध १३।३६

२ अस्ति नास्त्यस्ति नास्तीति नास्ति नास्तीति वा पुनः।

मलस्यरोभयाभावैरावृणोत्येव घालशः ॥ —गौड़पाद कारिका

आनन्दतीर्थ ने अस्ति को वैशेषिकादि दर्शनों का पक्ष, नास्ति को विज्ञानवादियों का, अस्ति-नास्ति को दिगम्बरों का तथा नास्ति-नास्ति को शून्यवादियों का पक्ष बतलाया है। द्रष्टव्य कारिका के शाङ्करभाष्य की टीका।

३ तत्त्वे द्वित्रिचतुष्कोटिव्युदासेन यथायथम्।

निश्च्यमाने निर्लज्जैर्निर्वाच्यत्वमुच्यते ॥

—वैकटनाथ का न्यायसिद्धान्तन पृ० ६३

शून्य तथा नश्वर के स्वरूपकोतन के लिए प्रयुक्त शब्द भी प्रायः एक समान या एक ही अर्थ के प्रकाशक हैं। जिस प्रकार शून्य शान्त, शिव, अद्वैत, अनानाद्यर्थ, अपञ्चैरमपञ्चित, आदि शब्दों के द्वारा वर्णित किया जाता है, उसी प्रकार ब्रह्म भी शान्त, शिव, अद्वैत, एक आदि विशेषणों से उल्लिखित किया जाता है। अतः इतनी समावृत्ति होने के कारण दोनों शब्दों को एक ही परमार्थ का संकेत मानना सर्वथा न्याययुक्त प्रतीत होता है। अन्तर केवल इतना ही है कि शून्यवादी उसे निषेधात्मक शब्द के द्वारा अभिव्यक्त करते हैं, वहीं अद्वैतवादी उसे सत्तात्मक शब्द के द्वारा अभिव्यक्त करते हैं। तत्त्व एक ही है—अशब्द, अगोचर, अभिवर्ण्य तत्त्व। केवल उसे समझाने की प्रक्रिया भिन्न है। बौद्ध लोग 'असत्' की धारा के अन्तर्मुक्त हैं और अद्वैतवादी लोग 'सत्' की धारा के पक्षपाती हैं। वस्तुतः परमसत्य इन दोनों सापेक्षिक कल्पनाओं से बहुत ही ऊपर उच्च-कोटि का पदार्थ है। समुद्र के समान अगाध उस शान्त तत्त्व की स्वरूप-अभिव्यक्ति के निमित्त जगत् के शब्द नितान्त दुर्बल हैं। मित्त-मिन्न दृष्टि से उसी परमतत्त्व की व्याख्या इन दर्शनों में है। अद्वैतवादियों को शून्य-वादियों का श्रुणी मानना भी उचित नहीं, क्योंकि यह अद्वैततत्त्व भारतीय संस्कृति तथा धर्म का पीठस्थानीय है। भारतभूमि पर पतपने वाले दोनों धर्मों ने उसे समभावेन ग्रहण किया। इसमें किसी के श्रुणी होने की बात चुकियुक्त नहीं। परमतत्त्व एक ही है। केवल उसकी व्याख्या के प्रकरणों में भेद है। कुबार्णवतम्भ ( १११० ) की यह उक्ति नितान्त सत्य है—

अद्वैतं केचिदिच्छन्ति द्वैतमिच्छन्ति चापरे ।

मम तत्त्वं न जानन्ति द्वैताद्वैतविषर्जितम् ॥

# चतुर्थ खण्ड

( बौद्ध तर्क और तन्त्र )

सम्यक् न्यायोपदेशेन यः सत्त्वानामनुग्रहम् ।  
करोति न्यायवाद्यानां स शान्तोत्यचिराच्छिवम् ॥

इदं सारमसौशीर्यमच्छेद्याभेदलक्षणम् ।  
अवाहि अविनाशि च शून्यता वज्रमुच्यते ॥

# बौद्धों पर चिन्ते

## बौद्ध न्याय

बौद्ध धर्मशास्त्र बौद्धपण्डितों की अलौकिक पाण्डित्य का उज्ज्वल उदाहरण है। इस शास्त्र के इतिहास तथा सिद्धान्त बतलाने के साधन पर्याप्त मात्रा में अब उपलब्ध हो रहे हैं, परन्तु इसके मातृ-भाषा की ओर विद्वानों का ध्यान अभी तक अधिक आकृष्ट नहीं हुआ है। प्राचीन काल में इसकी इतनी प्रतिष्ठा थी कि ब्राह्मण तथा जैन-नैयायिक लोग अपने मत के समर्थन को तब तक पर्याप्त नहीं समझते थे, जब तक बौद्ध न्याय के सिद्धान्तों का मार्मिक खण्डन न कर दिया जाय। ब्राह्मण धर्म का अन्त्युदय बौद्ध न्याय के साथ घोर संघर्ष का परिणाम है। बौद्धपण्डित ब्राह्मण न्याय का खण्डन करता था जिसके उत्तर देने तथा स्वमतस्थापन के लिए ब्राह्मण दार्शनिकों को बाध्य होकर ग्रन्थ लिखना पड़ता था। ब्राह्मणों के आक्षेपों के उत्तर देने के लिए पिछली शताब्दी का बौद्ध नैयायिक अग्रान्त परिश्रम करता था। इस प्रकार चरम संघर्ष से दोनों धर्मों में न्याय की चर्चा खूब होती थी। फलतः प्रमाणशास्त्र के मूल सिद्धान्तों, प्रामाण्यवाद, प्रमाण स्वरूप, प्रमाणभेद आदि की बड़े विस्तार के साथ सूक्ष्म समीक्षा हुई। बौद्ध नैयायिकों के सिद्धान्त सर्वशक्ति तथा प्रमाणशास्त्र की दृष्टि से निरन्तर मननीय हैं। आवश्यकता मुक्तनामक अध्ययन की है जिसमें बौद्ध न्याय की मुक्तना केवल ब्राह्मण न्याय तथा जैन न्याय के साथ न करके पश्चिमी तर्क के साथ भी की जाय।

### ( १ ) बौद्धन्याय की उत्पत्ति—

बुद्ध का जन्मकाल शक्यार्थ का युग था जब बुद्धवाद की प्रधानता थी; विचार की स्वतन्त्रता थी। जो चाहता अपने विचारों को निर्भयता के

साथ अभिव्यक्त करता था। न राजा का दर था और न समाज की ओर से रुकावट थी। उस समय तक (तार्किकों) तथा विमंसी लोगों (मीमांसकों) की प्रधानता थी। सूत्रपिटक के अध्ययन से प्रतीत होता होता है कि बुद्ध के साथ शास्त्रार्थ करने वाले लोगों की कमी न थी। ज्ञान्यमुनि स्वयं शास्त्रार्थ को—वाद को—न तो महत्त्व देते थे, न उसे प्रोत्साहन देते थे; परन्तु शास्त्रार्थ करने के विशेष आग्रहों को या के आग्रह की वृत्ति भी नहीं करते थे। विनयपिटक के 'परिवार' १ में चार प्रकार के अधिकार्यों का उल्लेख मिलता है। 'अधिकार्य' से तात्पर्य उन भक्तों से है जिनको निश्चय करने की आवश्यकता होती है। अधिकार्यों के चार प्रकार हैं—(१) विवादाधिकरण—जिस एक विषय पर भिन्न-भिन्न राय हो उसका निर्णय। (२) अनुवादाधिकरण—यह विषय जिसमें एक पक्ष दूसरे पक्ष को नियम के उल्लंघन का दावा उठावे। (३) आपत्ताधिकरण—यह विषय जहाँ किसी मिश्र ने भाषा के किसी सिद्धान्त का ज्ञान-बूझकर उल्लंघन किया हो; (४) क्रियाधिकरण—संघ के किसी नियम के विषय में विचार। किसी विवाद के निर्णायक की संज्ञा 'अनुविज्जक' दी गई है। संघ कियों क्रियाधिकरण का विधान किस प्रकार से करता था, इसका स्पष्ट उदाहरण 'पातिमोक्ख' में मिलता है। इससे 'वाद' ने महत्त्व का परिचय मिलता है।

अभिधम्मपिटक के कथावस्तु (कथावस्तु—मोग्गल्लिपुत्त सिस्स के द्वारा तृतीय शतक वि० पू० में विरचित) में न्यायशास्त्र से सम्बद्ध अनेक पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग पाया जाता है—अनुयोग (प्रबन्ध), अहरण (उदाहरण), पटिव्जा (प्रतिज्ञा), उपनय (हेतु के प्रयोग के स्थल का निर्देश), निग्गह (निर्ग्रह—पराजय) जैसे शब्दों का प्रयोग

---

१ द्रष्टव्य विनयपिटक के पञ्चम खण्ड (अ० ओल्डनबर्ग का संस्करण) के ६-१३ अध्याय। पाठी टेक्स्ट सोसाइटी का संस्करण।

स्पष्टतः सूचित करता है कि तृतीय शतक वि० पू० में न्यायशास्त्र की विशेष उन्नति अवश्य हुई थी। 'कथावस्तु' में प्रतिपत्तों के साथ शास्त्रार्थ करने की प्रक्रिया का विशिष्ट उदाहरण भी दिया गया है जिससे सर्वशास्त्र की भूयसी उन्नति का पर्याप्त परिचय मिलता है। किसी सिद्धान्त के शास्त्रार्थ के निमित्त प्रतिपादन को 'अनुलोम' कहते थे। प्रतिपत्ती के उत्तर की संज्ञा परिक्रम (प्रतिकर्म) थी। प्रतिपत्त के पराजय का नाम निन्नाह (निर्ग्रह) था। प्रतिपत्त के हेतु का उसी के सिद्धान्त में प्रयोग करने को 'उपनय' कहते थे तथा अन्तिम सिद्धान्त को 'निगमन' कहा जाता था। ब्राह्मण व्यास में अनुमान & ये ही प्रसिद्ध पञ्चावयव वाक्यों की संज्ञाएँ हैं—प्रतिज्ञा, हेतु, दृष्टान्त, उपनय तथा निगमन। अनुमान के अभ्युदय के इस विषय पर ध्यान देना आवश्यक है कि प्रथमतः अनुमान में पञ्चावयव वाक्य विद्यमान थे। दिङ्माग के समय (प्रथम शतक) में पञ्च अवयवों के स्थान पर केवल तीन अवयव ही उपयुक्त माने गये। वेदान्त तथा मीमांसा शास्त्रों में व्यवहृत अनुमान ही ग्रहण माना गया है। कथावस्तु के लगभग दो सौ वर्ष पूर्व विरचित 'मिजिन्द प्रश्न' में वाद-प्रक्रिया के सदृश्यों का प्रदर्शन किया गया है। इन दोनों ग्रन्थों की समीक्षा से न्यायशास्त्र के उदय का परिचय विक्रम से पूर्व शताब्दियों में भली-भाँति चलता है।

### बौद्ध न्याय का इतिहास

बौद्ध आचार्यों में न्यायशास्त्र का स्वतन्त्र शास्त्र के रूप में प्रतिष्ठित करने का समग्र श्रेय आचार्य दिङ्माग को है। परन्तु इससे दिङ्माग को ही प्रथम नैयायिक मानना उचित नहीं है। इनके पहले कम से कम दो बड़े नैयायिक हो गये थे—(१) आगार्जुन और (२) वसुभन्धु। आगार्जुन का प्रमाण-विषयक ग्रन्थ—विमलक्यावर्तनी—अभी हाल ही में उपलब्ध हुआ है। इस ग्रन्थ में उन्होंने शून्यवाद के विरोधियों की युक्तियों का खण्डन कर व्यावहारिक रीति से प्रमाण की ही असत्ता

सिद्ध कर दी है। वसुबन्धु का न्याय-ग्रन्थ अभी तक नहीं मिला है। लेकिन उसके अनेक उद्धरण तथा उल्लेख परवर्ती बौद्ध तथा ब्राह्मण न्याय ग्रन्थों में प्रचुर मात्रा में मिलते हैं। वसुबन्धु के नैयायिक सिद्धान्तों का करबन ब्राह्मणों के न्याय-ग्रन्थों में मिलता है। इन्हीं ग्रन्थों से अपने गुरु को बंधाने के लिए दिङ्नाग ने अपने प्रभाषा ग्रन्थ की रचना की। 'प्रमाण-समुच्चय' का मूल-संस्कृत में न मिलना विद्वानों के निसान्त सम्पाप का विषय है। दिङ्नाग के 'प्रभाषा समुच्चय' के संपन्न करने के लिये पाण्डिताचार्य उद्योतकर ने अपना 'न्याय वार्तिक' जैसा अलौकिक प्रतिभासम्पन्न ग्रन्थ-रत्न लिखा। इनकी युक्तियों के खण्डन करने के लिए धर्मकीर्ति ने 'प्रभाषा-वार्तिक' जैसा प्रमेयबहुल ग्रन्थ बनाया। यह एक प्रकार से दिङ्नाग के सिद्धान्तों की ही विपुल व्याख्या है यद्यपि स्थान-स्थान पर ग्रन्थकार ने दिङ्नाग के मतों की पर्याप्त आलोचना की है, तथापि इनका दिङ्नाग के प्रति समधिक आदर और साविशय अज्ञा है।

दिङ्नाग से लेकर धर्मकीर्ति ( ७ न शताब्दी ) तक का दो शताब्दी का काल बौद्ध न्याय के चरम उत्कर्ष का युग है परन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि हम दो शताब्दियों के बीच में ये दो ही आचार्य हुए। इस युग में दो और आचार्य हुए जिनका महत्त्व न्यायशास्त्र के इतिहास में कम नहीं है। प्रथम आचार्य का नाम है (१) शंकरस्वामी, जो दिङ्नाग के साक्षात् शिष्य थे। इनकी महत्त्वपूर्ण रचना है—'न्याय-प्रवेश'। इस ग्रन्थ के रचयिता के सम्बन्ध में पर्याप्त मतभेद है। इसे दिङ्नाग की ही रचना मानते हैं। परन्तु 'वीरभेद' की परम्परा के अनुसार यह ग्रन्थ शंकरस्वामी रचित ही है। इस ग्रन्थ में पद्मभास, हेमाभास तथा दशाम्ताभास की ओ सुप्त कल्पना की गयी है यह न्यायशास्त्र के इतिहास में अपूर्व है। धर्मकीर्ति भी दिङ्नाग की ही परम्परा के अन्तर्भूत थे परन्तु इनके साक्षात् गुरु का नाम तिब्बतीय परम्परा में (२) ईश्वरसेन

मलखाया गया है। इसकी कोई रचना नहीं मिलती, परन्तु धर्मकीर्ति के ऊपर इसका बहुत ही प्रभाव पड़ा है इसे उन्होंने स्वीकार किया है। 'प्रमाण वार्तिक' की महत्ता का परिचय इसी से ज्ञात सकता है कि इसे बृहत् मानकर उसके टीका-ग्रन्थों को एक परम्परा भारम्भ हो गयी जो भारत में ही नहीं परन्तु तिब्बत में भी फैली। भवान्तर काशीन बौद्ध-नैयायिकों में महापरिचित रत्नकीर्ति रचित 'अपोहसिद्धि' और ज्ञानभंग-सिद्धि; आचार्य असोक रचित अवयवि-निराकरण तथा 'सामान्यनिरूपण विद्म प्रसारित' और रत्नाकर शान्तिपाद का 'अस्तव्याप्तिसमर्थन' बौद्ध न्याय के निम्न ग्रन्थ हैं।

इस प्रकार बौद्ध न्याय का इतिहास भारतीय न्याय के इतिहास में गौरवपूर्ण तथा विशिष्ट स्थान रखता है।

## २ हेतुविद्या का विवरण—

न्याय शास्त्र का प्राचीन रूप हेतुविद्या के रूप में हमारे सामने आता है। उस समय इस शास्त्र का प्रधान उद्देश्य स्वपक्ष की स्थापना या तथा इसके निमित्त परपक्ष का खण्डन भी उतना ही आवश्यक था। इसलिये इसका नाम वादशास्त्र या वादविधि था। इसी विषय को प्रभावशाली कर विरचित होने से वसुबन्धु के ग्रन्थ का नाम 'वाद-विधान' है। वसुबन्धु के ज्येष्ठ भ्राता अश्वमेध ने 'योगाचार भूमि' में हेतु-विद्या का विस्तार-पूर्वक वर्णन किया है तथा धर्मकीर्ति ने 'वादव्यास' में इसी वाद का शास्त्रीय पद्धति से विवेचन किया है। आज-कल इसका महत्त्व कम प्रतीत होता है, परन्तु प्राचीन काल में—परस्पर शास्त्रीय-समर्थ के युग में—इस शास्त्र की बड़ी आवश्यकता थी। इसलिये बौद्ध

१ इन छः ग्रन्थों का सम्पादन तथा संग्रह स० म० हरप्रसाद शास्त्री ने Six Buddhist Nyaya Tracts के नाम से A. S. B. से प्रकाशित किया है।



सत्ता आश्रय—उभय नैयायिकों ने इसका शास्त्रीय विवेचन प्रस्तुत किया है। आचार्य दिङ्नाग की महती विशिष्टता है कि उनके हाथों वादशास्त्र प्रमाणशास्त्र बन गया—अर्थात् 'वाद' के स्थान पर 'प्रामाण्यवाद' का शाब्द अनुशीलन होने लगा। प्रमाण के रूप, भेद, अनुमान के प्रकार, हेत्वाभास, प्रामाण्यवाद—आदि विषयों का सांगोपांग विवेचन दिङ्नाग से आरम्भ होता है। इसीलिए ये साध्यमिक न्याययुग के प्रवर्तक माने जाते हैं। न्याय के इस द्विविध रूप का वर्णन यहाँ संक्षेप में किया जायगा।

आर्य असंग ने हेतुविद्या को ६ भागों में बाँटा है—( १ ) वाद, ( २ ) वाद-अधिकरण, ( ३ ) वाद-अधिष्ठान, ( ४ ) वाद-भलंकार, ( ५ ) वाद-निग्रह, ( ६ ) वादेवदुष्कर ( वाद के विषय में उपयोगी बातें ) :—

( १ ) वाद के स्वरूप जानने के लिए उसे तत्सदृश वस्तुओं से विधिक करना आवश्यक है। वादः वह है जो कुछ सुँह से चोका जाय, कहा जाय ( 'माषण' ) ; लोक में प्रसिद्ध बातें 'प्रवाद' २ कही जाती हैं। 'विवाद' ३ का अर्थ वाग्बुद्ध है जो भोग-विकास के विषय में या दृष्टि ( दर्शन ) के सम्बन्ध में विरुद्ध विषयों में किया जाता है। दृष्टि के नाना प्रकार हैं जैसे सत्कायदृष्टि, उच्छेददृष्टि, प्रावचसदृष्टि आदि। इनमें कौन सा मत प्राज्ञ है ? इसके विषय में वाग्बुद्ध को 'विवाद' कहते हैं। अपवादः ४—दूसरों के सङ्गुयों की निन्दा है। अनुवादः ५—धर्म के विषय में ठठे हुए सन्देहों को दूर करने के लिए जो बातें की जाती हैं, उनका नाम अनुवाद है। अववादः ६—तत्त्वज्ञान कराने के लिए किया गया भाषण। इनमें विवाद तथा अपवाद सर्वथा वर्जनीय हैं तथा अनुवाद और अववाद सर्वथा प्राज्ञ हैं। इन प्रकारों के पार्यवय से वाद का स्वरूप स्पष्ट हो जाता है।

( २ ) जब किसी सिद्धान्त के निग्रह करने के लिए किसी विषय के ऊपर वाद चलाता या तो उसके लिए उपयुक्त स्थान प्राप्ति होये।

राजा या किसी बड़े अधिकारी की परिषद् तथा अर्थधर्म में तिगुण ब्राह्मणों या बौद्ध भिक्षुओं की सभा। इन उपयुक्त स्थानों को वाद-अधिकरण कहते थे।

( ४ ) वादालंकार में जिन विषयों का समावेश है वे वाद के लिए भूषण-रूप हैं। इसमें वक्ता के उन गुणों की गणना है जिनके रहने से उसका भाषण अलंकृत समझा जायेगा। ये पाँच गुण हैं—( क ) स्वपर-समयज्ञता—अपने तथा प्रतिपक्षी के सिद्धान्तों का अलीभूति जानना। यह तो वक्ता का अपना गुण हुआ। परन्तु उसकी जागी को भी शास्त्रार्थ के उपयुक्त होना अत्यन्त आवश्यक है। वक्ता की जागी गवारहें न होना चाहिए, उसे परस्पर सम्बद्ध तथा शोभन अर्थों का प्रतिपादन करना नितान्त आवश्यक है। ऐसी जागी के प्रयोग करने से वक्ता में ( ख ) वाक्-कर्म सम्पन्नता-नामक योग्यता का उदय होता है।

( ग ) वैशारद्य—अर्थात् सभा में निर्भीकता। महायान धर्म में यह गुण बड़े भगवत् का माना जाता है। यह स्वयं बुद्ध या बोधिसत्त्व के गुणों में प्रधान है। इससे तात्पर्य यह है कि प्रतिवादियों की कितनी भी बड़ी भारी सभा हो, वादी को अपने मत प्रकट करने में किसी प्रकार का भय न दिखाना चाहिए। उसे निःसंदिग्ध भवीन शब्दों के द्वारा अपने मत की अभिव्यक्ति करनी चाहिए।

( घ ) धीरता—सभा में सोच-विचार कर बोखना, बिना समझे बरही में किसी वाक् का उच्चारण न करना।

( ङ ) दाक्षिण्य—मित्रता का भाव रखना तथा दूसरे के हृदय को अनुकूल लगानेवाली बातों का कहना।

यहीं पर ग्रन्थकार ने २१ प्रकार के प्रशंसा-गुणों ( वाद के शोभन गुणों ) का वर्णन किया है। ये प्रशंसा-गुण या वाक्य-प्रशंसा का वर्णन असंग से पहले भी उपलब्ध होता है। 'चरक संहिता' तथा 'उपायहृदय' ( जिसके लेखक स्वयं नमःशार्ङ्ग यतकाष्ठा जाते हैं ) में इन वाक्य-

प्रशंसाओं का वर्णन मिलता है। चरक के अनुसार वाक्य-प्रशंसा पौंच प्रकार की होनी चाहिए। इनके रहने से वाक्य का अर्थ जल्दी समझ में आ जाता है जिससे शास्त्रार्थ करने में किसी प्रकार का संशय नहीं होता। वाक्य को न तो स्थूल होना चाहिए, न अधिक होना चाहिए अर्थात् अनुमान के सिद्ध करने वाले समस्त अवयवों का रहना नितान्त आवश्यक है। वाक्य को सार्थक होना चाहिए (अर्थवत्)। वाक्य को परस्पर सम्बन्ध (अनपार्थक) होना चाहिए। तथा इसे अधिकोपेक्षी होना चाहिए (अविरुद्ध)। ऐसे गुणों के होने पर वाक्य शास्त्रार्थ के उपयुक्त होते हैं।

(५) वाद-निग्रह—इसका अर्थ है शास्त्रार्थ में एकदा जाना अर्थात् उन बातों का जानना जिससे प्रतिपक्षी शास्त्रार्थ में पराजित किया जाता है। रत्न-शास्त्र का यह बहुत ही प्रधान विषय था। इसका पर्याप्त परिचय गौतम-न्यायसूत्र से चलता है। मैत्रेय ने निग्रह को तीन प्रकार का बतलाया है—(१) वचन-संन्यास जो न्याय-सूत्रों के प्रतिज्ञा-संन्यास का प्रतिनिधि है। इसका अर्थ यह है कि अपने सिद्धान्त को सीक समझना। (२) कथाप्रमाद अर्थात् मतलब की बात न कहकर इधर-उधर की बातें करना। यह न्याय-सूत्र के विक्षेपर के समान है जिसमें वादी अपने पक्ष के समर्थन करने में अपना अयोग्यता देखकर किसी अन्य कार्य का बहाना कर शास्त्रार्थ समाप्त कर देता है। (३) वचन-दोष—अनर्थवाची बात बिना समझे-पुझे बेसमय का वचन बोलना, वचन-दोष बोला जाता है।

(६) वादेवहुकर—इसमें उन बातों पर जोर दिया गया है जो

१ पक्षप्रतिषेधे प्रतिज्ञातार्थापनयनं प्रतिज्ञासंन्यासः ।

—न्यायसूत्र १।२।६

२ कार्यन्यासंगात् कथान्छेदो विपक्षः ।

—न्यायसूत्र १।२।२०

शास्त्रार्थ के लिए बहुत उपयोगी होती है। वादी में वैशारदा या प्रतिभा का रहना नितान्त आवश्यक है। किसी वाद के आरम्भ करने के पूर्व उसको अपनी योग्यता को अपने शत्रु को वाच्यता से दिखाकर देखना चाहिए कि उसके विजय की कितनी आशा है तथा शास्त्रार्थ के लिए जुनी गई परिपक्व उसके अनुकूल है या प्रतिकूल। बिना इन बातों पर ध्यान दिए वादी को शास्त्रार्थ में विजय पाने की आशा करना सुरक्षा-मात्र है।

अब तक वाद के जिन अंगों का संक्षिप्त वर्णन किया गया है, वे सब विवाद के लिए ही आवश्यक हैं। न्याय के ये प्रथमिक उद्योग हैं। अतः उनका भी अनुशीलन कम उपयोगी नहीं है। बुद्धधर्म में स्वयं तर्क के विषय में मत बँट रहा था। त्रिपिटक में मिश्रुओं को तर्क के अभ्यास करने से स्पष्ट ही निषेध किया गया है परन्तु समय के परिवर्तन के साथ हाँ साथ इस धारणा में भी परिवर्तन हो गया। विवाद गर्हणीय विषय अथ न था। प्रस्युत बोधिसत्त्व के लिए उपादेय विषय में इसका अभ्यास प्राप्त माने जाना लगा। इसीलिए असंग ने इसे शब्द-विद्या, शिष्ट-विद्या, चिकित्सा विद्या तथा अध्यात्म-विद्या के साथ ही इस 'हेतु विद्या' की गणना की है।

### ( ३ ) प्रमाणशास्त्र

बौद्ध नैयायिकों ने प्रमाण शास्त्र की ध्याख्या की ओर विशेष रूप से ध्यान दिया है। ब्राह्मण दार्शनिकों के समान बुद्ध का भी यह प्रमाण मत था कि बिना ज्ञान की प्राप्ति हुये निर्माण नहीं मिल सकता—  
जले ज्ञानं मुक्तिः —। सब भक्त्यों की उच्च भविष्या है और इस भविष्या

१ द्रष्टव्य—Tucci: Doctrines of Maitreya and Asanga. Pp. 47-51; गुरुल—दर्शनदिग्दर्शन पृ० ७२४-७३०

को दूर हटाने का एक ही उपाय है विशुद्ध ज्ञान की प्राप्ति । परन्तु ज्ञान की विशुद्धि किस प्रकार हो सकती है ? ज्ञान के उत्पन्न होने में कितनी रुकावटें हैं ? इन विषयों की ओर बौद्ध मत के आचार्यों का ध्यान आकृष्ट हुआ था । बौद्ध न्याय इसी प्रयास का फल है । इस विषय के मुख्य सिद्धान्त का ही यहाँ संक्षेप रूप में वर्णन उपस्थित किया गया है ।

**प्रमाण—**

प्रमाण वह ज्ञान है जो अज्ञात अर्थ को प्रकाशित करता है । और वस्तुस्थिति के विरुद्ध कभी नहीं जाता (अविसंवादी) । अर्थात् प्रमाण को मधीन अर्थ का सापेक्ष होना आवश्यक है । इसमें तथा वस्तुस्थिति में किसी प्रकार विसंवाद (असामञ्जस्य) नहीं होता । जो ज्ञान कल्पना के ऊपर अवलम्बित रहता है वह विसंवादी है । तथा जो ज्ञान कार्यक्रिया के ऊपर अवलम्बित रहता है वह अविसंवादी होता है १ ।

**प्रमाणों की संख्या—**

प्रमाणों की संख्या को लेकर दार्शनिकों में बड़ा मतभेद है । चार्वाक की दृष्टि में एक ही प्रमाण है और वह है प्रत्यक्ष । सांख्यों के मत में प्रमाण तीन—प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द—हैं । नैयायिक लोग इसमें उपमान जोड़कर चार प्रमाण मानते हैं । साह्य मीमांसक तथा भट्टैत वेदान्त अर्थापत्ति और अनुपपत्ति को भी प्रमाण मानते हैं । इन सभी स्रोतों से विज्ञान्य भक्त बौद्धों का है । उनकी दृष्टि में दो ही

१ प्रमाणमविसंवादी ज्ञानमर्थक्रियास्थितिः ।

अविसंवादानं शाब्देप्यभिप्रायनिवेदनात् ॥ प्रमाण-वार्तिक २।१

२ प्रामाण्यं व्यवहारेण शास्त्रं मोहनिवर्तनम् । वही २।४

प्रमाण हैं—प्रत्यक्ष तथा अनुमान । इन्हें प्रमाण मानने के कारण ये हैं । विषय दो प्रकार के होते हैं—स्वलक्षण तथा सामान्यलक्षण । स्वलक्षण का अर्थ है वस्तु का अपना रूप जो शब्द आदि के बिना ही प्रकट किया जाय । यह तब होता है जब पदार्थ मन्त्राग्र मन्त्राग्र रूप से प्रकट किये जाते हैं । सामान्य लक्षण का अर्थ है अनेक वस्तुओं के साथ गृहीत वस्तु का सामान्य रूप । इसमें कल्पना का प्रयोग होता है । इसमें पहला अर्थात् स्वलक्षण प्रत्यक्ष का विषय है । दूसरा ( सामान्य लक्षण ) अनुमान का लक्षण होता है । पहिला अर्थ किया करने में समर्थ होता है और दूसरा असमर्थ होता है २ ।

### ( अ ) प्रत्यक्ष

वह ज्ञान जो कल्पना से रहित और निर्मातृ हो उसे प्रत्यक्ष कहते हैं । असंग, दिङ्मात्र तथा धर्मकीर्तिश्च आदि भाषाओं का प्रत्यक्ष का यही प्रसिद्ध लक्षण है । दिङ्मात्र ने इसकी परिभाषा देते हुये लिखा है कि :—

“प्रत्यक्षं कल्पनापोढं नामवाक्याद्यसंयुतम्” । ( प्रमाण समुच्चय )

अर्थात् नाम, जाति आदि से असंयुक्त कल्पनाविरहित ज्ञान प्रत्यक्ष कहलाता है । कल्पना किसे कहते हैं ? नाम, जाति, गुण, क्लृप्त, ब्रह्म

१ मानं द्विविधं विषयद्विविध्यात् शब्दशक्तितः ।

अर्थक्रियायां केशादिर्नाथोऽनर्थाधिभोक्तः ॥ प्रमाणवार्तिक ३।२

२ अर्थक्रियासमर्थं यत् तद् परमार्थसत् ।

अन्यत् संवृत्तिसत् प्रोक्तं ते स्वसामान्यलक्षणे ॥ वही ३।३

३ प्रत्यक्षं कल्पनापोढं प्रत्यक्षेणैव सिध्यति ।

प्रत्यात्मवेद्यः सर्वेषां विकल्पो नाम संशयः ॥

प्रमाण वार्तिक ३।२३

से किसी को मुक्त करना कहना है। गौ, छछ, पापक, दयनी, चिरम ये सब कहनायें हैं। अज्ञान्त शय यह है जो असंग के अनुसार इन भ्रान्तियों से मुक्त हो—

( १ ) संज्ञा भ्रान्ति—भूगवण्या उत्पन्न करमेवाली मरीचिका में सब का ज्ञान ।

( २ ) संस्था भ्रान्ति—जैसे धुन्ध रोग वाले आदमीको एक चन्द्रमा में दो चन्द्रमा दिखाई पड़ना ।

( ३ ) संस्थान भ्रान्ति—आकृति की भ्रान्ति । जैसे बछाव (बनेठी) में चाक की भ्रान्ति ।

( ४ ) वर्ण भ्रान्ति—जैसे पाण्डु रोगी का शंख आदि सफेद रंग वाली वस्तुओं को भी पीला देखना ।

( ५ ) कर्म भ्रान्ति—बौद्धने वाले आदमी का या देखनेवाली पर जैसे हुये पुरुष का पृथ्वी को पीछे की ओर चलते हुए देखना । इन भ्रान्तियों में चित्त का जो आग्रह है वह चित्तभ्रान्ति है तथा उन असंपूर्ण विषयों में जो आसक्ति है वह हृदिभ्रान्ति है । इन भ्रान्तियों से विरहित होने वाला तथा नाम, जाति आदि की योजना से निरन्तर असृष्ट जो ज्ञान होता है उसे 'प्रत्यक्ष' कहते हैं । बौद्धों का यह प्रत्यक्ष ज्ञेयानिर्वाण के निर्विकल्पक ज्ञान के समान होता है ।

प्रत्यक्ष के भेद—

इन्द्रिय ज्ञान, मनोविज्ञान, ह्यसंवेदन, और योगिज्ञान—ये ही प्रत्यक्ष के चार प्रकार हैं ( १ ) इन्द्रिय प्रत्यक्ष—जब समय उत्पन्न होता है जब चारों ओर से अपने ध्यान को हटाकर कोई व्यक्ति निश्चल चित्त से किसी व्यक्ति को देखता है । इन्द्रिय ज्ञान होते समय उस

१ संक्षल्य सर्वतः चिन्तां स्तिमितेनात्तरामना ।

स्थितोऽपि चक्षुषा रूपमीक्षते साऽक्ष्ण मतिः ॥

वस्तु के आकार, प्रकार, वर्ण, रंग आदि किसी वस्तु का ज्ञान हमें नहीं होता। कल्पना का आरम्भ तब होता है जब इन्द्रिय-प्रत्यक्ष होने के समनन्तर देखने वाले का चित्त आति, गुण आदि की ओर अभिसर होता है। इन्द्रियों से हम केवल वस्तु के स्पर्शक्षय को ही ज्ञान सकते हैं। जब किसी वस्तु को हम नाम देते हैं तब वह वस्तु इन्द्रिय के सामने से हट गयी रहती है और चित्त नयी पुरानी कल्पनाओं को एक साथ मिलाकर किसी नाम की खोज में प्रवृत्त रहता है।

( २ ) मानस प्रत्यक्ष—विषय के परत्वात् विषय के सहकारी समनन्तर प्रत्यक्ष रूप इन्द्रियों ज्ञान से व्यपन्न होने वाले ज्ञान को मानस प्रत्यक्ष करते हैं। यहाँ ध्यान देने की बात यह है कि बौद्ध दर्शन में ज्ञान के चार प्रत्यय (कारण) माने जाते हैं—आत्मजन प्रत्यय, सहकारी प्रत्यय, अभिपति प्रत्यय और समनन्तर प्रत्यय। उदाहरण के लिये घटज्ञान के विषय में इस चारों प्रकार के प्रत्ययों का परिचय इस प्रकार है। नेत्र से घट का ज्ञान होने में पहला कारण घट ही है जो विषय होने से आत्मजन प्रत्यय कहलाता है। बिना प्रकाश के खलु घट का ज्ञान नहीं कर सकता। इसलिये प्रकाश को सहकारी प्रत्यय कहते हैं। इन्द्रिय का ही नाम है अभिपति। इसलिये अभिपति प्रत्यय स्वयं इन्द्रिय ही है। चौथा कारण ग्रहण करने तथा विचार करने की वह शक्ति है जिसके उपयोग से किसी वस्तु का साधारणकार होता है। वही समनन्तर प्रत्यय है। नेत्र आदि इन्द्रियों से जो विषय का विज्ञान हुआ है उसीको समनन्तर प्रत्यय बनाकर जो मन उत्पन्न होता है वही मानस प्रत्यक्ष है। यही धर्मकीर्ति का मत है२। दिङ्मनाग ने पदार्थ के प्रति

१ स्वविषयानन्तर विषय सहकारिणोन्द्रियज्ञानेन

समनन्तर प्रत्ययेन जनितां तत् मनोविज्ञानम् ॥ न्यायामिन्दु २।१८

२ तस्मादिन्द्रियविज्ञानानन्तरप्रत्ययोद्भवः ।

मनोऽन्यमेव गृह्णाति विषयं नान्वहन् ततः ॥ प्रमाण वार्तिक ३।२४३



रामा आदि का जो ज्ञान होता है उसको मानस प्रत्यक्ष कहा है । परन्तु इसे धर्मकीर्ति मानस प्रत्यक्ष मानने के लिये तैयार नहीं हैं क्योंकि यहाँ जो मानस प्रत्यक्ष वस्तु होता है वह इन्द्रियों के द्वारा देखे गये पदार्थों के विषय में है । ऐसी दशा में शत वस्तु के प्रकाशक होने के कारण से यह प्रमाण ही नहीं होगा । अतः दिङ्माग का मानस प्रत्यक्ष का लक्षण धर्मकीर्ति को अभीष्ट नहीं है ।

( ३ ) स्वसंवेदन प्रत्यक्ष—इसका लक्षण जो दिङ्माग ने दिया है धर्मकीर्ति में सती का समर्थन किया है । दिङ्माग का लक्षण है—स्व-संविद् निर्विकल्पकम् । अर्थात् निर्विकल्पक ज्ञान स्वसंवेदनरूप है । इन्द्रिय के द्वारा गृहीत रूप का ज्ञान मानस ज्ञान के रूप में परिवर्तित हो जाता है तब उस विषय के प्रति इच्छा, क्रोध, मोह, सुख, दुःख आदि का जो अनुभव होता है वही स्वसंवेदन प्रत्यक्ष है । दिङ्माग के इस सिद्धान्त की व्याख्या करते हुये धर्मकीर्ति ने आत्मसंवेदन की पृथक्ता सिद्ध की है । इन्द्रियों के द्वारा विषय के किसी एक अंग का ज्ञान होता है । मानस प्रत्यक्ष इन्द्रिय-जन्य ज्ञान का अनुभव कराता है । परन्तु इन दोनों से भिन्न राग द्वेष, सुख दुःख आदि का ज्ञान निश्चुल्ल एक वही वस्तु है । इसलिये सुख, दुःख के ज्ञानरूप आत्म-संवेदन को पूर्व दोनों प्रत्यक्षों से भिन्न तथा स्वतन्त्र मानना नितान्त आवश्यक है २ ।

( ४ ) बोधि-प्रत्यक्ष—समाधि अर्थात् चित्त की एकाग्रता से उत्पन्न होने वाला जो ज्ञान उसको बोधि प्रत्यक्ष कहते हैं । इसे अज्ञात ज्ञापक ( ज्ञानी हुयी वस्तु को प्रकटित करने वाला ) होने के अतिरिक्त बिसंवादी होना भी नितान्त आवश्यक है । अर्थात् समाधिप्राप्त

१ चित्तमप्यर्थरागादि । प्रमाण समुच्चय १।६

२ अशक्यसमयो ह्यात्मा रागादीनामनन्यभाक् ।

तेषां मतः सुसंविद्धिर्नाभिजल्पानुषंगिणी ॥ प्र० भा० ३।२८१

ज्ञान सभी प्रत्यक्ष कोटि में आप्रगा जब उसमें किसी प्रकार की कल्पना न होगी तथा वह धर्मक्रिया का अनुसरण करने वाला होगा।

ब्राह्मणन्याय से तुलना—

ब्राह्मण नैयायिकों ने जो प्रत्यक्ष के भेदों का वर्णन किया है उससे ऊपर किये गये प्रत्यक्ष भेदों से समानता स्पष्ट है ; साथ ही कुछ भेद भी हैं। पहिला मौलिक भेद यह है कि हमारे नैयायिक प्रत्यक्ष के दो भेद मानते हैं ( १ ) सविकल्पक और ( २ ) निर्विकल्पक। दूर पर विद्यमान रहने वाली किसी वस्तु का ज्ञान जब पहिले-पहल हम को होता है तो उसके विषय में हमारा ज्ञान सामान्य कोटि को पार कर विशेष में कभी प्रवेश नहीं करता। हमें यही पता चलता है कि कुछ है। परन्तु क्या है, उसका रूप कैसा है, उसमें कौन कौन से गुण हैं इत्यादि वस्तुओं का ज्ञान हमें उस समय कुछ भी नहीं होता। इसी नाम, जाति आदि से विहीन ज्ञान को निर्विकल्पक कहते हैं। बौद्धों का प्रत्यक्ष प्रमाण यही है। परन्तु जब वस्तु के स्वरूप, जाति, गुण, क्रिया तथा संज्ञा का ज्ञान हमें प्राप्त होता है तब वह सविकल्पक प्रत्यक्षज्ञान है। परन्तु बौद्ध नैयायिक इसे प्रत्यक्ष मानने के लिये कथमवि वचन नहीं हैं। उनकी दृष्टि में वह ज्ञान सामान्य कहना होने से अनुमिति है प्रत्यक्ष नहीं।

१ प्रागुक्तं योगिनां ज्ञानं तेषां तद्भावनामयम् ।

विभूतकल्पनाचलं स्पष्टमेवावभासते ॥

कामशोकभयोन्मादचौर स्फप्नाद्युपप्लुताः ।

अभूतानपि पश्यन्ति पुरतोवर्तितानिष ॥—प्र० वा० ३।२८२

२ वाचस्पति मिश्र—तात्पर्य टीका पृ० १३३ ( काशी ) वाचस्पति के पूर्व कुमारिलभट्ट ने बौद्धमत प्रत्यक्ष के लक्षण के समय इन भेदों को स्वीकार किया है। इस विषय में वाचस्पति उन्हीं के श्रेणी प्रतीत होते हैं।

प्रत्यक्ष के पूर्वनिर्दिष्ट चार प्रकारों में इन्द्रिय-प्रत्यक्ष और योगज प्रत्यक्ष दोनों को अभीष्ट है। अन्तर केवल इतना ही है कि इन्द्रिय ज्ञान को ब्राह्मण नैवायिक लौकिक सन्निकर्ष से उत्पन्न बतलाता है और योगज प्रत्यक्ष को अलौकिक सन्निकर्ष से उत्पन्न। ब्राह्मण नैवायिक सुख, दुःख आदि के ज्ञान को मानस प्रत्यक्ष ही बतलाता है, अतः इसका स्वसंवेदन मायस प्रत्यक्ष के अन्तर्गत होता है। मानस प्रत्यक्ष को स्वतन्त्र प्रत्यक्ष मानने की आवश्यकता नहीं है क्योंकि मन इन्द्रिय ठहरा। अतएव सत्त्वस्थ प्रत्यक्ष का अन्तर्भाव इन्द्रिय प्रत्यक्ष के अन्तर्गत स्वतः सिद्ध है। इसे अलग स्थान देने की आवश्यकता ही क्या? इस प्रकार बौद्धों के पूर्वोक्त प्रत्यक्ष चतुष्टय ब्राह्मण नैवायिकों के दो ही प्रत्यक्ष—इन्द्रिय प्रत्यक्ष और योगज प्रत्यक्ष—के अन्तर्गत हो जाते हैं।

### ( ब ) अनुमान

प्रत्यक्ष के अतिरिक्त अनुमान की आवश्यकता को बतलाते हुये अर्मकीर्ति<sup>२</sup> का कहना है कि वस्तु का जो अपना निजी रूप (स्वच्छण) है उसके लिये तो कल्पना रहित प्रत्यक्ष की आवश्यकता होती है। परन्तु अन्य वस्तुओं के साथ समानता रखने के कारण से जो सामान्य रूप है उसका ग्रहण कल्पना के अतिरिक्त दूसरी वस्तु से नहीं

१ योगज प्रत्यक्ष के सम्बन्ध में भट्ट<sup>१</sup>हरी की यह उक्ति कितनी सटीक है।

अनुभूतप्रकाशानामनुपद्रुतचेतसाम् ।

अतीतानुगतज्ञानं प्रत्यक्षाम निक्षिप्यते ॥ —वा० प० १।३७

२ अन्यत् सामान्य लक्षणम् । सोऽनुमानस्य विषयः ।

न्या० वि० १।१६—१७

स्वलक्षणे च प्रत्यक्षमविकल्पतया विना ।

विकल्पेन न सामान्यग्रहस्तस्मिन्मतोऽनुमा ॥ प्र० वा० १।७५

हो सकता। इसलिये इस सामान्य ज्ञान के लिये अनुमान की आवश्यकता है।

किसी संबंधी के धर्म से धर्मों के विषय में जो परोक्ष ज्ञान होता है वही अनुमान है। अतः में यह हमारा प्रतिदिन का अनुभव अनुमान है कि सदा साथ रहने वाली दो वस्तुओं में से एक को देखने पर दूसरे की स्थिति की संभावना स्वयं उपस्थित हो जाती है। परन्तु प्रत्येक वृत्ता में यह अनुभव प्रमाण कीटि में नहीं आ सकता। दोनों वस्तुओं का उपाचिरहित सम्बन्ध सदा विद्यमान रहना चाहिये। इसे ही स्वाक्षि ज्ञान के नाम से हम पुकारते हैं। व्याप्तिज्ञान पर ही अनुमान अवलम्बित रहता है२।

**अनुमान के भेद—**

अनुमान के दो भेद होते हैं—स्वार्थानुमान तथा परार्थानुमान। स्वार्थानुमान किसी हेतु से किसी साध्य के ज्ञान को कहते हैं जो अपने लिये किया जाय। वही परार्थानुमान हो जाता है जब वाक्यों के प्रयोग के द्वारा उसका ज्ञान दूसरे के लिये कराया जाय। स्वार्थानुमान बिना किसी वाक्य के प्रयोग किये ही किया जाता है परन्तु परार्थानुमान में त्रिवचनवाक्य वाक्यों का प्रयोग निरन्तर आवश्यक होता है। अनुमान के इस द्विविध भेद के उद्भावक आचार्य दिङ्नाग माने जाते हैं।

**हेतु की त्रिरूपता—**

जो हेतु अनुमान को भली भाँति सिद्ध कर सकता है उसमें तीन गुणों

१ या च संबंधिनो धर्माद् भूतिर्धर्मणि जायते।

सानुमानं परोक्षाणामेकं तेनैव साधनम् ॥ प्र० भा० ३।३२

२ प्रमाण-वार्तिक १।१७—३९

का रहना निराम्य आवश्यक है। पहला गुण है अनुमेय में सत्ता अर्थात् 'पर्वतोऽयं बहिमान् भूमात्' इस अनुमान में हेतुरूप भूम का पर्वत में रहना निराम्य आवश्यक है। दूसरी आवश्यकता है 'सपत्न' में सत्ता अर्थात् भोजनगृह आदि अतिमयुक्त स्थानों में भूम का निवास। तीसरी आवश्यकता है विपक्ष में निषिद्ध अस्तत्ता अर्थात् अग्नि से विरहित जलाशय आदि में भूम का न रहना। हेतु तीन प्रकार का होता है— (१) अनुपलब्धि हेतु (२) स्वभाव हेतु और (३) कार्य हेतु। अनुपलब्धि का अर्थ है न मिलना अर्थात् उस स्थान पर उस वस्तु के रहने की योग्यता है परन्तु वह उपलब्ध नहीं हो रहा है। इससे यह सिद्ध होता है कि उस वस्तु का वहाँ सर्वथा अभाव है। (२) यह बुद्ध है— ज्ञान होने के कारण से। वहाँ ज्ञान का होना स्वभाव हेतु है। स्वभाव यह है जो उपलब्ध (प्राप्ति) के कारकों के होने पर भी जिसका प्रत्यक्ष हमें हो रहा है।

इस अनुमान में बुद्ध समस्त ज्ञान के वृत्तों का स्वभाव (स्वरूप) है। अतः सामने वीक्ष्य पढ़ने वाली वस्तु ज्ञान है तो यह बुद्ध अवश्य होगी। यह बुद्ध स्वभाव हेतु का उदाहरण। (३) जहाँ भूम से अग्नि का अनुमान किया जाता है वहाँ भूम कार्य-हेतु है क्योंकि वह अग्नि से उत्पन्न होता है अतः उसका कार्य है।

**अनुमानाभास—**

जिस अनुमान में किसी प्रकार त्रुटि या अशुद्धि हो वह यथार्थ अनुमान न होकर मिथ्या अनुमान होगा। ऐसे अनुमान को अनुमानाभास कहते हैं। अनुमान के तीन अंग हैं (१) पक्ष (२) हेतु

१ न्यायकिन्दु २।६—८। २ यही पृ० ३५।

३ पञ्चमस्तदंशेन न्यासो हेतुविषयः सः।

अविनाभावनियमात् देखाभावास्ततो परे। —प्र० वा० १।३

तथा ( ३ ) दृष्टान्त । भ्रान्ति तीनों में उत्पन्न होती है । इसलिये शंकरस्वामी के अनुसार तीन प्रकार के प्रधान भासास ( भ्रान्ति ) होते हैं—वशाभास, हेत्वाभास और दृष्टान्ताभास ।

इनमें ( क ) पञ्चाभास के नव भेद होते हैं—( १ ) प्रत्यक्षविरुद्ध ( २ ) अनुमानविरुद्ध ( ३ ) आगमविरुद्ध ( ४ ) लोकविरुद्ध ( ५ ) स्ववचनविरुद्ध ( ६ ) अप्रसिद्धविशेषण ( ७ ) अप्रसिद्धविशेष्य ( ८ ) अप्रसिद्धोभय तथा ( ९ ) प्रसिद्धसंबन्ध ।

( ख ) हेत्वाभास—इसके प्रधान भेद ये हैं—( १ ) असिद्ध, ( २ ) अनैकान्तिक, ( ३ ) विरुद्ध । इनके अवान्तर भेद इस प्रकार हैं ।

( १ ) असिद्ध ( ४ भेद )—

१ उभयासिद्ध, २ अन्यतरासिद्ध, ३ लङ्घिष्यासिद्ध, ४ आश्रयासिद्ध  
( २ ) अनैकान्तिक ( ६ भेद )—

साधारण, असाधारण, सपक्षैकदेश विपक्षैकदेश- उभयपक्षैकदेश- विरुद्धा-  
वृत्तिविरुद्ध- वृत्तिसपक्ष- वृत्तिः, व्यभिचारी  
व्यापी, व्यापी,

( ३ ) विरुद्ध ( ४ भेद )—

धर्मस्वरूपविरुद्ध- धर्मविशेषविरुद्ध- धर्मस्वरूपविरुद्ध- धर्मविशेष-  
साधनः, साधनः, साधनः, विधरीतसाधनः

( ग ) दृष्टान्ताभास दो प्रकार का होता है—( १ ) साधन्यमूलक  
( २ ) वैधर्म्यमूलक ।

## ( १ ) साधर्म्यमूलक ( ५ भेद ) :—

---

साधनधर्मासिद्ध, साध्यधर्मासिद्ध, अभयधर्मासिद्ध, अनन्वय, विपरीतान्वय

## ( २ ) वैधर्म्यमूलक ( ५ भेद ) :—

---

साध्याध्यावृत्त, साधनाध्यावृत्त, उभयाध्यावृत्त, अव्यतिरेका, विपरीत-  
व्यतिरेकः

ऊपर बौद्ध अनुमान का सामान्य वर्णन किया गया है। उससे इसकी महत्ता का कुछ परिचय सिद्ध सकता है। गौतम सूत्र में ब्राह्मण न्याय से तुलना अनुमान के तीन भेद माने गये हैं ( १ ) पूर्ववत् ( २ ) शेषवत् तथा ( ३ ) सामान्यसोदृष्ट। यही 'त्रिविधं अनुमानम्' है जिसका ठक्केल सांख्य-कारिका आदि अनेक ग्रन्थों में पाया जाता है। विज्ञान ने अनुमान का जो दो तथा भेद—स्वार्थानुमान तथा परार्थानुमान—किया, उसे परवर्ती ब्राह्मण नैयायिकों ने अपने ग्रन्थों में स्थान दिया है। दोनों के 'आभासों' में यह भेद है कि ब्राह्मण-न्याय हेतु को विशेष महत्त्व देकर समग्र आभासों को हेतु का ही आभास ( हेत्वाभास ) मानता है। इसके विपरीत बौद्ध नैयायिकों ने पक्ष के आभासों तथा दृष्टान्त के आभासों को भी स्वीकार किया है। हेत्वाभास की संख्या भी दोनों में बराबर नहीं है। बौद्धों के तीन हेत्वाभासों के अतिरिक्त ब्राह्मणों ने बाधित तथा सत्प्रतिपक्ष इव दो नये आभासों का वर्णन किया है। ब्राह्मण नैयायिकों की परार्थानुमान में पञ्चावयव वाक्य स्वीकृत हैं (प्रतिज्ञा, हेतु, दृष्टान्त, उपनय एवं निगमन) परन्तु बौद्ध नैयायिकों में त्रि अवयव ( प्रतिज्ञा, हेतु, दृष्टान्त ) वाक्य को ही स्वीकार किया है।

---

१ इन आभासों के वस्तुतः वर्णन के लिये देखिये—

शंकर स्थायी—न्याय प्रवेश पृ० २-७।

# इकीसवाँ परिच्छेद

## बौद्ध-ध्यानयोग

बुद्ध ने भिक्षुओं को निर्वाण प्राप्ति के किये दो साधनों से सम्पन्न होने का विशेष उल्लेख किया है । ( १ ) पहिला साधन है शीघ्र-विशुद्धि ( संस्कृतों के अनुष्ठान से नैतिक शुद्धि ) तथा ( २ ) दूसरा साधन है चित्त-विशुद्धि ( चित्त की शुद्धता ) । शीघ्र-विशुद्धि का प्रतिपादन अनेक बौद्ध ग्रन्थों में पाया जाता है, परन्तु आचार्य के द्वारा अन्तेवासिक ( विद्यार्थी ) की मौखिक रूप से दिये जाने के कारण चित्त-विशुद्धि का विवेचन बहुत ही कम ग्रन्थों में किया गया है । 'सुत्त-पिटक' के अनेक सुत्तों में बुद्ध ने समाधि की शिक्षा दी है परन्तु यह शिक्षा इतनी सुस्पष्टस्थित नहीं है । आचार्य बुद्धचोक का 'विशुद्धि-मग्ग'<sup>१</sup> इस विषय का सबसे सुन्दर, प्रामाणिक तथा उपलब्ध ग्रन्थ है जिसमें हीनयान की दृष्टि से ध्यानयोग का विस्तृत तथा विशद विवेचन है । महायान में भी योग का महत्वपूर्ण स्थान है । योग और आचार पर समधिक महत्त्व प्रदान करने के कारण ही विज्ञानवादी 'योगाचार' के नाम से अभिहित किये जाते हैं । इनके ग्रन्थों में, विशेषतः असंग के 'महायानसूत्रालंकार' तथा 'योगाचारभूमिशास्त्र' में, विज्ञानवादी सम्मत ध्यानयोग का वर्णन पाया जाता है ।

१ 'विशुद्धि-मग्ग' का बहुत ही प्रामाणिक संस्करण श्रीमानन्द श्रीधरजी ने 'भारतीयविद्या-भवन-ग्रन्थमाला' नम्बर ३ से १९४२ में प्रकाशित किया है तथा अपनी नयी मौखिक टीका पाखी में लिखकर उन्होंने महाबोधी, सोराइटी, सारनाथ से निकाला है । इसी का उल्लेख यहाँ किया गया है ।



## हीनयान तथा महायान में ध्यान —

छन्द की सिद्धि के लिए ध्यान का उपयोग किया जाता है। हीनयान तथा महायान के छन्द में ही मौलिक भेद है। हीनयान में निर्वाण प्राप्ति ही चरम लक्ष्य है। अर्हत् पद की प्राप्ति प्रधान उद्देश्य है। अर्हत् केवल अपने लक्ष्य की निवृत्ति का अभिलाषी रहता है। वह तो अपने को अपने में ही सीमित किये रहता है। निर्वाण की प्राप्ति ही उसके जीवन का लक्ष्य है जो चित्त के रागादि लक्ष्यों के दूरीकरण पर इसी लोक में आधिभूत होता है। इस कार्य में साधक को ध्यान-योग से पर्याप्त सहायता मिलती है। चिन्ता समाधि के साधक कामधातु (वासनामय जगत्) का अतिक्रमण कर रूपधातु में जा नहीं सकता। समाधि साधक को रूपधातु में छे जाने के लिए प्रभाव सहायक है। चार ध्यानों का सम्बन्ध इसी रूपधातु से है। उसके चारो अरूप धातु का साम्राज्य है। इसमें भी चार भायतन होते हैं—आकाशात्मिकायतन, विशानात्मिकायतन, अकिम्बनायतन तथा मैवसंशानात्मिकायतन। इन प्रत्येक भायतन के साथ आरूप ध्यान का सम्बन्ध है जो भायतनों की संख्या के अनुसार स्वयं चार है। इनमें सबसे अन्तिम भायतन को 'अवाग्र' कहते हैं, क्योंकि यह इस जगत् के समस्त भायतनों में अग्रगण्य, अग्र होता है। साधक स्थूल जगत् से आरम्भ कर ध्यान के बंध पर सूक्ष्म जगत् में प्रवेश करता जाता है। उसके लिए जगत् अल्प तथा सूक्ष्म बनता जाता है। इस गति से वह एक ऐसे बिन्दु पर पहुँचता है जहाँ जगत् की समाप्ति होती है, निशान का अन्त होता है। इसी बिन्दु को 'अवाग्र' कहते हैं। इसके अनन्तर उसे निर्वाण में कूदने में तनिक भी विचम्ब नहीं होता। लोक में 'भृगुपात' के द्वारा मोक्ष की प्राप्ति करने की

कल्पना इसी 'अभास' से निर्वाण में कूटने का प्रतीक भाव है। इस इस निर्वाण की प्राप्ति होते ही साधक को अर्हत् पदकी उपलब्धि हो जाती है। यह कृतकृत्य बन जाता है। इस प्रकार हीमयान में समाधि निर्वाण की उपलब्धि में प्रधान कारण है।

**महायान में समाधि—**

महायान का उद्देश्य ही दूसरा है। महायान में चरम उद्देश्य बुद्धत्व की प्राप्ति है। साधक को जीवन का अनन्त लक्ष्य बुद्ध बनना है। यह एक जन्म का व्यापार नहीं है। अनेक जन्मों में सुखसंभार का संवर्धन करता हुआ साधक ज्ञानसंभार की प्राप्ति करता है। प्रज्ञापारमिता अल्प पारमिताओं का परिणाम है। जब तक इस प्रज्ञापारमिता का उद्भव नहीं होता तब तक बुद्धत्व की प्राप्ति हो नहीं सकती। इस पारमिता के उद्भव के लिए समाधि की महती उपयोगिता है। इस पारमिता तक पहुँचने के लिए साधक को अनेक भूमियों को पार करना पड़ता है। ये भूमियाँ कहीं चौदह और कहीं दस बतकाई गई हैं। असंग ने 'महायानसूत्रार्थकार' में इनके नाम तथा स्वरूप का पूरा परिचय दिया है। इस भूमियों के नाम ये हैं :—( १ ) मनुष्यता, ( २ ) विमला, ( ३ ) प्रभाकरी, ( ४ ) अविर्भाती, ( ५ ) सुदुर्जया, ( ६ ) अमिस्तुति, ( ७ ) दूरंगमा, ( ८ ) अचक्षा, ( ९ ) साधुमती, ( १० ) धर्ममेष्ठा। इन भूमियों को पार करने पर ही साधक बुद्धत्व की प्राप्ति करता है। इस प्रकार महायान में बुद्ध पद की प्राप्ति के निमित्त एकमात्र सहायक होने से ध्यान योग का उपयोग है।

**पातञ्जलयोग से तुलना—**

बुद्धधर्म में ध्यानयोग की कल्पना पातञ्जलयोग से विद्वान् विद्वन्मय है। पातञ्जलि के मत में प्रत्येक साधक को दो प्रकार के योगों का अभ्यास करना पड़ता है—क्रियायोग और समाधियोग। क्रियायोग से आरम्भ

किया जाता है। क्रियायोग के अन्तर्गत तीन साधन होते हैं—तप (चान्द्रायण व्रत आदि), स्वाध्याय (मोक्षशास्त्र का अनुशीलन अथवा प्रत्यक्षपूर्वक मंत्रों का जप) तथा ईश्वर-प्रणिधान (ईश्वर भक्ति अथवा ईश्वर में समग्र कर्म के फलों का समर्पण)। क्रियायोग का उपयोग दो प्रकार से होता है—(१) क्लेशतनूकरण—क्लेशों को कम करना तथा (२) समाधिभावना—समाधि की भावना का उदय। क्रियायोग क्लेशों को केवल क्षीय कर देता है, इसका उपयोग इतने ही कार्य में है। क्लेशों को एकदम जका ढाकने का काम प्रसंगमान (ज्ञान) के ही द्वारा होता है। जब योग के अंगों का अनुष्ठान आवश्यक होता है। धर्म, नियम, आसन, प्राणायाम, ग्रन्थाद्वार ध्यान, धारणा तथा समाधि—योग के भाठ अंग हैं जिनके क्रमशः अनुष्ठान करने से समाधिकाम होता है। समाधि का व्युत्पत्तिकर्म्य अर्थ है विक्षेपों को हटाकर चित्त का एकाम होना (सम्बन्ध आधीपते एकाग्रीक्रियते विक्षेपान् परिहृत्य मनोयत्र स समाधिः)। अर्थात् ध्यान श्लेष वस्तु के आदेश से मार्गों अपने स्वरूप से दृश्य हो जाता है और श्लेष वस्तु का आकार ग्रहण कर लेता है, यह 'समाधि' कहलाती है। ध्यानारम्भ में ध्यान, श्लेषवस्तु तथा ध्याता अलग-अलग प्रतीत होते हैं, परन्तु समाधि में इन तीनों की एकता सी हो जाती है ध्यान, धारणा और समाधि—इन तीनों अन्तिम अंगों का सामूहिक नाम 'संयम' है। इस संयम के जीतने का फल है महा वा विवेक क्वालि का आलोक (प्रकाश) इस दृष्टा में चित्त की समग्र वृत्तियों का विरोध हो जाता है तथा दृष्टा अपने स्वरूप में स्थित हो जाता है। चित्त की वृत्तियों में कील होने के कारण पुरुष प्रकृति के साथ सदा सम्बद्ध

१ तपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि क्रियायोगः। —योगसूत्र २।१

२ क्लेशतनूकरणार्थः समाधिभावनार्यम्। —योगसूत्र २।२

३ तदेवार्थमात्रनिर्मासं स्वरूपशून्यमिव समाधिः। —योगसूत्र ३।३

रहता है। यह अपने असंग, शुद्ध, शुद्ध, नित्यसूक्त स्वरूप से नितान्त अभिन्न रहता है। परन्तु प्रज्ञा के आलोक से उसकी समग्र चित्तवृत्तियाँ निरुद्ध हो जाती हैं और पुरुष प्रकृति से अलग होकर अपने पूर्ण चैतन्य रूप से भासित होने लगता है। ध्यान रचना चाहिए कि वृत्तिनिरोध ही योग के लिए आवश्यक नहीं है। ज्ञान का उन्मेष होना भी नितान्त आवश्यक होता है। इस प्रकार को जब समाधि को पतञ्जलि 'भवप्रत्यय' के नाम से पुकारते हैं (योगसूत्र १।११)। 'अपायप्रत्यय' समाधि ही वास्तव समाधि है। 'अपाय' का अर्थ है प्रज्ञा या शुद्ध ज्ञान। यही समाधि सभी समाधि होती है क्योंकि इसमें ज्ञान के उदय होने से क्रमशः संस्कारों का नाश हो जाता है, इसमें व्युत्थान की लक्ष्मि भी आराध्या नहीं रहती। अतः योग का परिमिश्रित लक्षण 'योगचित्तवृत्तिनिरोधः' के साथ-साथ 'सदा द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम्' ही है। इस प्रकार पतञ्जल-योग का धर्म लक्ष्य कैवल्य प्राप्ति है। समाधिजन्य प्रज्ञा से पुरुष प्रकृति ने विवेक प्राप्त कर अपने शुद्ध असंगरूप में अवस्थित होता है। यही प्रधान लक्ष्य है। बौद्धयोग के साथ इसका पार्यवयव स्पष्ट है।

निर्वाण की प्राप्ति के लिये चित्त को समाहित करना नितान्त आवश्यक है। राग, दोष, मोह, आदि अनन्त उपश्लेष चित्त को इतना विकृत किया करते हैं कि वह कभी शान्ति का अनुभव ही नहीं करता। परन्तु अध्यान्त चित्त से निर्वाण का काम असंभव है। इसीलिये विषय से चित्त को हटाकर निर्वाण की ओर अभिसर करने के लिये बौद्ध ग्रन्थों में अनेक व्यावहारिक योग-शिक्षाएँ दी गई हैं। इनका लक्ष्य है निर्वाण की उपलब्धि को धर्म शान्ति का भोसक है।

शुद्धचित्त ने समाधि की व्युत्पत्ति इस प्रकार की है—“समा भामत्येव समाधि, पुकारम्मयो चित्तचेतसिकारं समं सममा च आधारं

अपणं ति युतं होति”<sup>१</sup>—अर्थात् समाधि का अर्थ है एकाग्रता । एक आत्मन के ऊपर मन को तथा मानसिक व्यापारों को समाव रूप से तथा सम्यक् रूप से लगाना समाधि है । समाधि के अनेक प्रभेदों का वर्णन बुद्धघोष ने किया है जिनमें से कतिपय ये हैं ।—(१) उपचार-समाधि—किसी वस्तु के ऊपर चित्त को लगाने से ठीक पूर्व जब मैं विद्यमान मानसिक दशा का नाम उपचार समाधि है (२) जप्पना (अर्पणा) समाधि—वस्तु के ऊपर चित्त को स्थिर कर देना । प्रीति-सहगत, मुक्त-सहगत, तथा उपेक्षा सहगत समाधियों (आनन्द, मुक्त, तथा क्षोभ से विरहित मानसिक अवस्था से युक्त समाधियों) ।

ध्यानयोग का वर्णन पाँच भागों में किया गया है—गुरु, सिध्य, योगान्तराय, समाधिविषय तथा योगभूमि—जिनका संक्षिप्त परिचय आगे दिया जाता है ।

### योगान्तराय (परिवोध)

योगमार्ग में अनेक अन्तराय विद्यमान रहते हैं जो बुद्ध के चित्तवाले व्यक्तियों को प्रभावित कर समाधिमार्ग से दूर हटाते हैं । बुद्धघोष ने इन सब अन्तरायों का निर्देश एकत्र एक गाथा में किया है । इन अन्तरायों की संज्ञा है—परिवोध जो बोध, के प्रतिबन्धक होने से संस्कृत ‘परिवोध’ का वाक्यी रूप प्रतीत होता है ।

आवासोऽ च कुलं लाभो गणो कम्मं च पंचमे ।

अद्वानं भाति आवाधो गन्यो हद्दीति ते दसा ति ॥

ये प्रतिबन्धक निम्नलिखित दस हैं—

(१) आवास—मठ या मकान बनवाना । जो भिक्षु मठ के बनवाने में व्यस्त रहता है, उसका चित्त समाधिमार्ग पर नहीं जाता ।

१ विशुद्धि मग्ग पृ० ८४

२ विशुद्धिमग्ग पृ० ६१

( २ ) कुल—अपने शिष्य के सम्बन्धियों के ऊपर विचार करने से जब इधर-उधर व्यस्त रहता है। समाधि के लिए अवसर नहीं मिलता।

( ३ ) काम—धन या वस्त्र की प्राप्ति। धन या वस्त्र के लोभ से अनेक भिक्षुओं के चित्त को संसार का रसिक बना दिया है।

( ४ ) शत्रु—अनेक भिक्षुओं को क्षुत्त या अभिभ्रम को अपने शिष्यों को पढ़ाने से ही अवकाश नहीं मिलता कि वे अपना समय समाधि में लगावें।

( ५ ) काम—भक्तियों का बनवाना या मरम्मत कराना। इनमें व्यस्त रहने से भिक्षु को मजदूरों की हाजिरी तथा मजदूरी रोज-रोज जोड़ने से समाधि के लिए फुरसत नहीं मिलती।

( ६ ) अद्वान—रास्ता चलना। कभी-कभी भिक्षु को उपसम्पदा देने या किसी आवश्यक वस्तु के लेने के लिए दूर तक जाना पड़ता है। रास्ता चलना समाधि के लिए विघ्न है।

( ७ ) आति—हाति, अपने सगे-सम्बन्धी, या गुरु अथवा अपना पेशा जिसकी बीमारी चित्त को योग से हटाती है।

( ८ ) आबाध—अपनी बीमारी, जिसके लिए बंधा जाना, तैयार करना तथा जाना पड़ता है।

( ९ ) शम्य = ( ग्रन्थ का अभ्यास ) बौद्ध ग्रन्थों के पढ़ने में कितने ही भिक्षु इतने व्यस्त रहते हैं कि उन्हें योग करने के लिए अवकाश नहीं मिलता। ग्रन्थ का अभ्यास जरा नहीं है परन्तु उसे समाधि का साधक होना चाहिए। बाधक होते ही वह अन्तराध बन जाता है।

( १० ) इन्द्रि = जलौकिक शक्तियाँ तथा सिद्धियाँ। समाधिमार्ग पर अग्रसर होने से साधक को अनेक सिद्धियाँ स्वतः प्राप्त होती हैं। वे भी विघ्नरूप हैं, क्योंकि इनके आकर्षण में कतिपय साधकों का मन हलाना अधिक लगता है कि वे निपश्यना (ज्ञान) की प्राप्ति की अपेक्षा कर बैठते हैं। धर्मगुरुओं की दृष्टि में सिद्धियाँ अकेले ही मोक्षमार्ग प्रतीत होती

हैं, परन्तु आर्यजन की दृष्टि में वे निरालम्ब व्याघातक हैं अतएव हेम हैं।

इनके अतिरिक्त शारीरिक शुद्धि, वास्त्र, जीवर का साफ रखना आवश्यक है। इनके स्वच्छ न रहने से चित्त कलुषित रहता है और समाधि में नहीं लगता।

### (ख) कर्मस्थान (कम्मठान)

‘कर्म-स्थान’ से अभिप्राय ज्ञान के विषयों से है। बुद्धधोष ने चाक्षिस कम्मठानों का विस्तृत वर्णन किया है, जिन पर साधक को अपना चित्त लगाना चाहिए, परन्तु इनकी संख्या अधिक भी हो सकती है। यह कल्याणमित्र की शुद्धि पर निर्भर रहता है कि वह अपने शिष्य की चित्तवृत्ति के अनुसार उचित कर्मस्थान की व्यवस्था करे।

#### चाक्षिस कर्मस्थानों की सूची—

एक कसिण (कूस्ल), दस जलुम (जलुम), दस जलुस्सति (जलुस्सति), चार जलुविहार, चार भाकण्ड, एक संघा, एक कम्हाण्य।

कर्मस्थान (१-१०)।

ज्ञान के विषय तो अनन्त हो सकते हैं, परन्तु विबुद्धिमग्न में ऊपर निर्दिष्ट चाक्षिस विषयों को ही अधिक उपयोगी तथा अनुकूल माना गया है। ‘कसिण’ शब्द संस्कृत ‘कूस्ल’ से निष्पन्न हुआ है। ये विषय समग्र चित्त को अपनी ओर आकृष्ट करते हैं। इनकी ओर लगने से चित्त का सम्पूर्ण ध्यान (कूस्ल) विषयाकाराकारित हो जाता है। इसी हेतु इन्हें ‘कसिण’ संज्ञा प्राप्त है। इनकी संख्या दस है—पृथ्वी कूस्ल (पथवी कसिण), जल, तेज, वायु, नील, ओहित, पीत, भस्मरास (भोदास, सफेद), आच्छोक तथा परिजिज्ञाकाश। इन विषयों पर चित्त-

१ इन पल्लिवोधों के विस्तार के लिए ब्रह्मव्य-विसुद्धिमग्न पृ० ६१-६६

२ विबुद्धिमग्न पृ० ८०-११४

समाधान के निमित्त अनेक उपयोगी व्यावहारिक बातों का वर्णन किया गया है।

( १ ) 'पठवी कसिण' के लिए मिट्टी के बने किसी पात्र को चुनना चाहिए। वह रंग-विरंगा न होना चाहिए, नहीं तो चित्त धूमिली से हटकर उसके कल्लव की ओर आकृष्ट हो जाता है। एकान्त स्थान में चित्त को उस पात्र पर लगाना चाहिए। स्थान ही स्थान पृथ्वी तथा उसके वायव्य शब्दों का धीरे-धीरे उच्चारण करते रहना चाहिए। इस प्रक्रिया के अभ्यास से नेत्र बन्द कर देने पर उसी वस्तु की मूर्ति भीतर झलकने लगती है। इसका नाम है—उत्पादनिमित्त का उदय। साध्यक उस एकान्त स्थान से हटकर अपने निवास स्थान पर जा सकता है परन्तु उसे इस निमित्त पर ध्यान सतत लगाते रहना चाहिए। इससे उसके निवारण ( पाँचो बन्धन ) तथा क्लेशों का नाश हो जाता है। समाधि के इस उद्योग ( उपचार समाधि ) से चित्त एकत्र स्थित होता है और इस दशा में वह वस्तु चित्त में पूर्ण की अपेक्षा अत्यधिक स्पष्ट तथा उज्ज्वल रूप से दृष्टिगत होने लगती है। इसे 'पटिभाग निमित्त' का उद्भवन कहते हैं। अब चित्त ध्यान की भूमियों में धीरे-धीरे आरोहण करता है। ( २ ) 'आपो कसिणः' में समुद्र, तालाब, नदी या वर्षा का जल ध्यान का विषय होता है। ( ३ ) 'तेजो कसिण' में दीपक की टेम ( कौ, चूल्हे में जलती हुई आग या वातानल ध्यान के विषय माने जाते हैं। ( ४ ) 'वायु कसिण' में वात के सिरे, ऊँच के सिरे या वात के सिरे को हिलाने वाली वायु पर ध्यान देना होता है। ( ५ ) 'नील कसिण' में नील वस्त्रों से बने हुए किसी पात्र विशेष ( जैसे डोकरी आदि ) पर ध्यान लगाना होता है। उस डोकरी को कपड़े से इस प्रकार ढक देना चाहिए जिससे वह कोयल की शक्क की माखून पकने



करी । तब उसके चारों ओर विभिन्न रंग की चीजे रख देनेी चाहिए । साधक को इन नाना रंगों से चित्त को हटाकर केवल नील रंगपर ही लगाना चाहिए । यह 'नील कसिण' की प्रक्रिया है । ( ६ ) पीत कसिण ( ७ ) लोहित कसिण तथा ( ८ ) आवात कसिण ( अवदांत ) में पीछे, काष्ठ तथा इतलें रंग की चीजें होनी चाहिए । प्रक्रिया पूर्ववत् होती है । ( ९ ) 'आलोक कसिण' में प्रकाश के ऊपर ध्यान लगाना होता है ( जैसे दीवाक के किसी छिद्र से या वृक्षों के पत्तों के छेद से होकर आने वाले चन्द्र किरण या सूर्य किरण ) ( १० ) 'परिच्छिन्ना-काश कसिण' में परिच्छिन्न आकाश ( जैसे दीवाक या सिक्की का बड़ा छेद ) ध्यान का विषय होता है । भिन्न भिन्न कसिणों में ऊपर लिखित विषयों पर ध्यान लगाना चाहिए । उन शब्दों का उच्चारण करते रहना चाहिए । तब उनके ऊपर चित्त समाहित होता है । 'पृथ्वी कसिण' के अनुसार प्रक्रिया सर्वत्र समझनी चाहिए ।

इस अष्टांश— ( ११—२० )

अष्टांशः कर्मस्थाने मृतक शरीर को ध्यान का विषय नियत किया गया है । बुद्धधर्म में मृतक शरीर के ध्यान से जगत् की अनित्यता की शिक्षा लेने पर विशेष जोर दिया गया है । जब इस अभिराम शरीर का चरम अवस्थान यह कुरूप मृतक शरीर है, तब चित्त में अभिमान के छिद्र स्थान क्यों ? सौन्दर्य की भावना से अपनी चित्त को गायेंछत करने की आवश्यकता ही कौन सी है । मृतक शरीर की इस अवस्थायें हैं जिन्हें भ्येव मानने से अष्टांश कर्म स्थान इस प्रकार का होता है— ( ११ ) उद्धमातकम्—फूला हुआ सब; ( १२ ) विनोलकम्—जब सब का रंग नीला पड़ जाता है, ( १३ ) विपुण्वकम्—पीव से भरा कब, ( १४ ) विच्छिद्वकम्—जंग जंग से युक्त सब ( जैसे चोरो का

सूतक शरीर), (१५) विक्खागितकम्—कुत्ते या खियारों से छिन्न-भिन्न शव), (१६) विक्खित्तम्—विक्षरे हुए अंग याका शव; (१७) इतविक्खित्तम्—कुल गद्ग और कुछ छिन्न-जिन अंगवाका शव, (१८) लोहितकम्—रक्त से भर-उभर उका हुआ शव; (१९) पुल्लवकम्—कीड़ों से भरा हुआ शव; (२०) अट्टिकम्—शव की उठरी।

सुदृशोप ने शव के स्थान, आदि के विषय में भी अनेक निशम बताये हैं। इन विषयों पर ध्यात देने से वह वस्तु चित्त में स्फुरित होती है (पटिभाग) क्लेशों तथा बीजवर्णों का नाश होता है। चित्त समाहित होता है।

## दस अनुस्मृति

अनुस्मृतिः (२१—३०) —

अब तक वर्णित कर्मस्थान वस्तुरूप हैं जिनकी बाह्य सत्ता विद्यमान है। अनुस्मृतियों में भ्येय विषय कल्पना मात्र है, बाह्य वस्तु रूप नहीं। वस्तु की प्रतीति या कल्पना पर चित्त लगाने से समाधि की अवस्था उत्पन्न होती है।

२१ बुद्धानुस्मृति— (२२) धम्मानुस्मृति, (२३) संघानुस्मृति। (२४) शीलानुस्मृति, (२५) आगानुस्मृति; (२६) देवदानुस्मृति। इन अनुस्मृतियों में कथयः सुख, धर्म, संघ के गुणों पर और शीघ्र त्याग तथा देवता (देवलोके में अन्ध लेने के उपाय) की भावना पर चित्त लगाना होता है।

(२७) मरणसति—शव की देखकर मरण की भावना पर चित्त को लगाना, जिससे चित्त में आगच्छ की प्रकृत्यता का भाव उत्पन्न हो जाता है।

( २८ ) कायगता-सुप्ति—(कायगतानुसृति) साधक को शरीर के माना-प्रकार के मल से मिश्रित जंग-प्रत्यंगों की भावना पर चित्त लगाना चाहिए। मानव शरीर क्या है ? अनेक प्रकार के मलमूत्रादि का संघातमात्र है। ही भावना इस कर्मस्थान का विषय है।

( २९ ) आनापानानुसृति ( प्राणायाम )—इस अनुसृति का प्रथम दीर्घनिकाय में 'अनुसृति' के नाम से विशेष रूप से मिलता है। एकान्त स्थान में बैठकर आश्वास और प्रश्वास पर ध्यान देना चाहिये। आश्वास नाभि से आरम्भ होता है, इष्ट से होकर जाता है तथा नासिकाग्र से वह बाहर निकलता है। इस प्रकार असका आदि, मध्य तथा अन्त तीनों है। आश्वास तथा प्रश्वास के निमग्न करने से चित्त में शान्ति का उदय होता है। सुखधौप ने प्राणायाम के विषय में अनेक शततन्त्र विषयों का निर्देश किया है।

( ३० ) उपसमानुसृति—अर्थात् उपशम रूप भिन्नियों पर ध्यान।

चार ब्रह्मविहार—

चार ब्रह्मविहारों के नाम हैं मेत्ता ( मैत्री ), करुणा, मुदिता तथा उपेक्षा ( अपेक्षा )। इनकी 'ब्रह्मविहार' संज्ञा सार्थक है क्योंकि इन भावनाओं का फल ब्रह्मलोक में जन्म लेना तथा उस लोक की भानन्द-मय वस्तुओं का उपभोग करना है। महर्षि पतञ्जलि ने इन चारों भावनाओं के अभ्यास से चित्त की एकाग्रता को उत्पन्न होना बतलाया है। इस काम में मैत्री, सुखितों में करुणा, पुण्यात्मा व्यक्तियों में मुदिता तथा अपुण्यात्माओं में उपेक्षा का भाव रखना चाहिए। बुद्धधर्म में भी इन भावनाओं पर चित्त को समाहित करने का उपदेश है। ( ३१ ) मेत्ता साधना प्रथमतः अपने ही ऊपर करनी चाहिए। अपने कल्याण की साधना पहले रखनी चाहिए, अनन्तर अपने गुरु तथा अन्य सम्बन्धियों

की। पीछे अपने शत्रुओं के ऊपर भी मैत्री की भावना करनी चाहिये। स्व और पर का सीमाविभेद करना नितान्त आवश्यक होता है। इसी तरह दुःखित व्यक्तियों पर (३२) करुणा, पुण्यमात्माओं पर (३३) मुद्रिता तथा अपुण्यमात्माओं पर (३४) उपेक्षा की भावना करनी चाहिये।

चार आरूप्यः—अब तक वर्णित कर्मस्थान कामधातु से रूप-धातु में के जाते हैं। उसके आगे के लोक 'अरूप लोक' में जाने के लिए इन चार आरूप्य कर्मस्थान आवश्यक होते हैं :—

(३५) आकाशानन्दायतन—(= अनन्त आकाशायतन) कसिब में केवल परिच्छिन्न आकाश पर ध्यान देने का विधान है, पर इस नवीन कर्मस्थान में अनन्त आकाश पर चित्त लगाया चाहिये। इससे पंचम ध्यान का उदय होता है।

(३६) विष्णुसहस्रायतन (= अनन्त विज्ञानायतन) पूर्व कर्मस्थान में देश की भावना बनी रहती है। अनन्त आकाश की कल्पना के साथ कुछ न कुछ दैशिक सम्बन्ध बना रहता है। अब साधक को आकाश के विज्ञान के ऊपर चित्त समाहित करना आवश्यक है। इससे षष्ठ ध्यान का उदय होता है।

(३७) आकिंचन्यायतन (= नास्ति किञ्चन + आयतन) विज्ञान को भी चित्त से दूर कर देना चाहिये, केवल विज्ञान के अभाव पर ही ध्यान देना आवश्यक है, जिससे विज्ञान की शून्य भावना जागरित होती है। इससे सप्तम ध्यान का उदय होता है।

(३८) नेवसहस्रानासहस्रायतन (= नैव संज्ञा + न असंज्ञा + आयतन) पूर्व ध्यान में चार स्कन्धों के ज्ञान (संज्ञा) से साधक मुक्त हो जाता है परन्तु अत्यन्त सूक्ष्म संस्कारों का ज्ञान अभी तक बना ही

रहता है। वह साधारण वस्तुओं को नहीं जान सकता, परन्तु अत्यन्त सूक्ष्म ज्ञान से विरहित नहीं होता। अभाव से भी बढ़कर बढ़ती कल्पना 'संज्ञा' हैं। आकिञ्चनभाष्यतन्त्र को अतिशयन कर साधक आदर्श कर्म-स्थानों में अन्तिम कर्म स्थान को प्राप्त करता है।

इस भाष्यतन्त्र के स्वरूप को बुद्धघोष ने दो उपभाषों के सहारे बड़ी सुन्दरता से त्रिकालाभा है। (१) किसी समाधेर ने एक वर्तन को लेख से प्रवृत्त रखा था। यवान्त्र के पीने के समय स्थविर (गुरु) ने उस वर्तन को मँगा। सामनेर ने कहा—भन्ते, वर्तन में लेख है। गुरु ने कहा—लेख कागजो, उसे मैं भौंस की नकी नकी में खदेख दूँगा। शिष्य ने कहा—इतना लेख नहीं है कि वह भौंस की नकी में खदेख कर रखा जाय। लेख यवान्त्र को दूषित करने में समर्थ है, अतः इसको जला है। परन्तु नकी के मरने में असमर्थ होने से वह नहीं है। इसी प्रकार संज्ञा (ज्ञान) संज्ञा के पट्टकार्य करने में असमर्थ है। अतः वह संज्ञा नहीं है। परन्तु वह सूक्ष्मरूप से, संस्कार रूप से विद्यमान है, अतः वह 'असंज्ञा' भी नहीं है। (२) कोई गुरु कहीं जा रहा था। शिष्य ने कहा—रास्ते में थोड़ा जल पीखता है। जूना निकाल लीजिए। गुरु ने कहा—यदि जल है, तो मेरी छोटी (स्नानशाटिका) निकालो स्नान कर लूँ। शिष्य ने कहा—भन्ते, नहाने के लिए नहीं है। यहाँ जल बूते को भीगा देने मात्र के लिए है। परन्तु स्नान-कार्य के लिए अल नहीं है। इसी तरह संज्ञा संज्ञाकार्य में असमर्थ है, परन्तु संस्कार के शेष होने से वह सूक्ष्मरूप से वर्तमान है, अतः वह 'असंज्ञा' नहीं है। इस विविध नामकरण का यही रहस्य है।

अन्तिम दो कर्मस्थान हैं — (i) आहारे वटिकृष्ण-संज्ञा ; (ii) चतुर्धातु अवधानस्तत्र आध्यात्म।

( ३९ ) संज्ञा १—आहारे प्रतिकूलसंज्ञा अर्थात् भोजन से बूझा । भोजन से संबद्ध पुराइयों पर ध्यान देना चाहिए । भोजन के क्षिप्त वृत्त दूर जाना, भोजन के न बचने से अनेक पुराइयों आदि कारणों पर ध्यान देने से साधक का चित्त प्रथमतः भोजन की वृत्तासे निवृत्त होता है और बीछे सब प्रकार की वृत्त्या से ।

( ४० ) वषट्थान २—चतुर्धातुव्यवस्थान भावना अर्थात् शरीर के चारों धातुओं का विवक्ष्य करना । शरीर चारों महाभूतों से बना हुआ है । इन भूतों के स्वरूप पर विचार करने से स्पष्ट प्रतीत होने लगता है कि यह माना कामनाओं का केन्द्रभूत सुन्दर शरीर जघेडन ( भौतिक ), अव्याकृत ( अवर्णनीय ), शून्य ( स्वरूपहीन ), तथा निःस्त्व ( सत्ताहीन ) है । 'सर्वं शून्यम्' की वक्तव्य भावना के क्षिप्त इस व्यवस्थान का निताम्य उपयोग है । यह शरीर शून्य है तथा तत्समान जगत् के समस्त पदार्थ भी शून्य हैं ।

समाधि को सीखने के लिये भिक्षु को प्रथमतः योग्य गुरु ( कल्याण मित्र ) को खोज निकालना निताम्य आवश्यक है ३ । कल्याणमित्र वह गुरु होता चाहिये जिसने स्वयं उच्चतम ध्यान का अभ्यास कर लिया हो, संसार के तत्त्वों के प्रति जिसकी आन्तरिक दृष्टि जागृत हो और जिसने समस्त मर्कों ( आसक्तियों ) को दूर कर बर्हत् पद को प्राप्त कर लिया हो । यदि ऐसा बर्हत् न मिले तब उसे धम्म से

१ विमुद्धि मग्ग पृ० २३४—२३८      २ वही पृ० २३८—२५६

३ कल्याणमित्र के गुणों का वर्णन करते समय मुद्वोष ने इस भाषा को उद्धृत किया है ।

“पियो गुरु भावनीयो वत्ता च वचनक्खमो ।

गम्भीरञ्च कथं कथा, नो च्छाने नियोजये ॥”

—अङ्गुत्तर निकाय ४।३२; वि० म० पृ० ६६।

निम्नलिखित प्रकार के बोध्य गुरुओं को प्राप्त करना चाहिये—अनागामी, सकृदागामी, सोतापन्न, ध्यामान्वासी, पृथक् जन, त्रिषिट्ठों के शिष्य, अटुकथा के साथ एक भी निकाय का शता तथा चित्त को बश में रखने वाला कोई भी पुरुष ( सज्जी ) ।

साधकः को अपने कल्याणमित्र का परम भक्त और आश्रयकारी होना चाहिए । अपने योगाभ्यास के लिए अनुकूल विहार पसन्द करना चाहिए जिसमें साधक को अपने गुरु के साथ निवस्य करना चाहिए । इसके अभाव में अन्य उचित स्थान की व्यवस्था की गई है । साधक भिक्षु के लिए अनुकूल समय अभ्यास भोजन के उपरान्त का समय है । साधक की मानसिक प्रवृत्तियों पर बड़ा धोर दिया गया है । मानस प्रवृत्ति के अनुरूप ही कल्याणमित्र को अपने शिष्य के लिए कर्मस्थान की व्यवस्था करनी चाहिए । मानस प्रवृत्तियों नामा प्रकार की हैं, परन्तु बुद्धधोष ने छ प्रवृत्तियों को प्रधानता दी है—रता, द्वेष, मोह, अज्ञा, बुद्धि और वितर्क । इन प्रवृत्तियों का पता साधक के समया ( इरियापथ ) क्रिया ( किर्या ), भोजन, आदिसे भकी भौतिक खगामा जा सकता है । बुद्धधोष ने शिष्य की प्रवृत्ति के अनुसार उसके लिए कर्मस्थानों का इस प्रकार निर्देश किया है—

राग चरित के लिए—एक अटुभ तथा कायशता सति

द्वेष चरित—चार प्रज्ञाविहार तथा चार चर्य ( चर्या कसिण )

मोह और वितर्क—आनापान सति ( आनापान )

अज्ञा चरित—६ प्रकार की पहली अनुस्मृतियों

बुद्धि चरित—मरकसति, उपसमानुस्सति, अनुधनुववट्टान तथा आहारे पटिकक संख्या ।

---

१ साधक की पहचान तथा चर्या के विस्तारपूर्वक विवेचन के लिये देखिये—वि० म० पु० ६७-७२ ।

यह शिक्षा व्यावहारिक दृष्टि से बड़ी उपादेय है। इस प्रकार बुद्धमत की योगप्रक्रिया में चित्तानुसन्धान के विषयों को महत्त्वपूर्ण स्थान प्रदान किया गया है।

## ( ग ) समाधि की भूमियाँ

### ( १ ) उपचार—

ध्यानयोग की प्राप्ति एक दिन के क्षणिक प्रयास का फल नहीं है; अपितु वह अनेक वर्षों के तीव्र अभ्यवसाय का संग्रहमय परिणाम है। अपनी स्वाभाविक प्रवृत्तियों के अनुरूप किसी भी निमित्त ( वस्तु ) को परन्तु कर चित्त के लगाने का प्रयत्न प्रथमतः साधक को करना पड़ता है। इसकी संज्ञा है 'परिकर्म भावना'। चित्त के अनुसन्धान से वही वस्तु चित्त में प्रतिबिम्बित होने लगती है—जिसका नाम है उग्राहनिमित्त का उदय। वस्तु के साथ उसके लक्षण ( जैसे रंग, आकृति आदि ) भी अनुत्प्लूत रहते हैं। अतः वस्तु को उसके लक्षण से धृक् करना पड़ता है—इसी को कहते हैं उपचार भावना। इस उद्योग से वह वस्तु उसी प्रकार नेत्रों के सामने भीतर स्फुटित होने लगती है जिस प्रकार वह बाहर मासित होती है। इसकी संज्ञा है एटिभागनिमित्त का जन्म। परन्तु अभी तक चित्त में वस्तु की स्थिरता नहीं आती। इस वृथा में चित्त उस बाधक के समान होता है जो अपने पैरों पर खड़ा नहीं हो सकता। उद्योग करता है, पर गिर पड़ता है।

### ( २ ) अप्पना—

इस मूमि में चित्त में दृढ़ता आती है। जिस प्रकार युवक अपने पैरों पर दृढ़ता से खड़ा हो सकता है, वही प्रकार इस दृष्टा में चित्त वस्तु का अनुसन्धान दृढ़ता से करता है। 'अप्पना' शब्द 'अर्पणा' का पाठो



प्रतिनिधि है। 'अपेक्षा' का अर्थ है अपने को अर्पित कर देना, चित्त अपने को विषय के लिए अर्पित कर देता है। वह विषय को पूरे दिन या रात-रात पूरकाकार से ग्रहण करता है। परन्तु साधक को अपने अनुष्ठान में न तो अधिक उत्साह दिखाना चाहिए और न अधिक आलस्य रखना चाहिए। इस अवस्था में चित्त की अनधानता विशेषरूप से प्राप्त होती है।

हीनयानी ग्रन्थों में समाधि के प्रसङ्ग में चार प्रकार के ध्यानों का वर्णन उपलब्ध होता है। शीघ्रशिक्षा के अनेक सूत्रों में ( जैसे सामञ्जस्य सुत्र ) तथागत ने चारों ध्यानों के स्वरूप का विशद विवेचन किया है। इसी का आशय लेकर बुद्धचोख ने विशुद्धिमाग में इस विषय का पूरा उदाहरण दिया है<sup>१</sup>। प्रथम ध्यान में चित्तकें, विचार, प्रीति, सुख तथा एकमत्ता — इन पाँच चित्तवृत्तियों की प्रधानता रहती है। द्वितीय ध्यान में चित्तकें तथा विचार का सर्वत्रा परित्याग कर देने पर प्रीति, सुख तथा एकमत्ता की प्रधानता रहती है। तृतीय ध्यान में प्रीति का भाव नहीं रहता, केवल सुख तथा एकमत्ता का राज्य बना रहता है। चतुर्थ ध्यान में सुख की जागृता को हटाकर उपेक्षा तथा एकमत्ता का ही प्राधान्य रहता है। इस प्रकार इन ध्यानों में साधक स्थूलता तथा बहिरंगता से आरम्भ कर सूक्ष्मता तथा अन्तरंगता में प्रविष्ट हो जाता है।

समाधि के विषय में चित्त का प्रथम प्रवेश चित्तकें कहलाता है तथा उस विषय में चित्त का अनुसञ्जन करना 'विचार' है। इससे चित्त में जो आनन्द उत्पन्न होता है उसे 'प्रीति' कहते हैं। मानस आह्लाद के अनन्तर शरीर में एक प्रकार के समाधान या सन्नि का भाव उदय होता है इसकी संज्ञा 'सुख' है। विषय में चित्त का विरहूक समाहित हो जाना जिससे वह किसी अन्य विषय की ओर भटक कर भी न जाय

‘एकाग्रता’ कहलाता है। इन्हीं पाँचों के उदय और हास के कारण ध्यान के चार प्रभेद बुद्धधर्म में स्वीकृत किये गये हैं।

चित्तकं तथा विचार का भेद स्पष्ट है। चित्त को किसी विषय में समाहित करने के समय उस विषय में चित्त का जो प्रथम प्रवेश होता है, वह तो चित्तकं हुआ। परन्तु आगे बढ़ने पर उस विषय में चित्त का निमग्न होना ‘विचार’ शब्द के द्वारा अभिहित किया जाता है। बुद्धधर्म ने इनके भेद को दो शोधक उदाहरणों के सहारे समझाया है। आकाश में उड़ने से पहले पक्षी अपने पंखों का समतोलन करता है और कई क्षणों तक अपने पंखों के सहारे आकाश में स्थित रहता है। इसकी समता ‘चित्तकं’ से ही गई है। अनन्तर वह अपने पंखों को हिलाकर, ठगमें गति पैदा कर, आकाश में उड़ने लगता है। यह क्रिया ‘विचार’ का प्रतीक है। अथवा किसी गन्दे पात्र को एक हाथ से पकड़ने तथा उसे दूसरे हाथ से साफ सुधरा करने की क्रियाओं में जो अन्तर है वही अन्तर चित्तकं तथा विचारों में है। इसी प्रकार प्रीति तथा सुख की भावना में भी स्फुटतर पार्यन्त है। चित्तसमाधान से जो मानसिक आह्लाद उत्पन्न होता है उसे ‘प्रीति’ कहते हैं। अनन्तर इस भाव का प्रभाव शरीर पर पड़ता है। शरीर की व्युत्पिष्ट दशा की बेचैनी जाती रहती है। जब पूरे शरीर के ऊपर स्थिरता तथा शान्ति के भाव का उदय होता है, इसे ही ‘सुख’ कहते हैं। प्रीति मानसिक आनन्द है और सुख शारीरिक समाधान या स्थिरता। इसके अनन्तर चित्त विषय के साथ अर्पणा सामञ्जस्य स्थापित कर लेता है इसे ही ‘एकाग्रता’ कहते हैं। इन पाँचों की प्रधानता रहने पर प्रथम ध्यान उत्पन्न होता है। इसके स्वरूप वस्तुओं के समक्ष प्रथम ध्यान लगाने ने कहा है—जिस प्रकार गाई या बल्ल्या शिष्य कैसे के धाक में स्नानार्ण को ढाककर भीड़ जल से सीधे जिससे वह स्नानार्ण की विण्डी तैल से अनुगत, भीतर-बाहर तैल से व्याप्त हो जाय, किन्तु तैल न चुवे। उसी प्रकार प्रथम ध्यान में साधक

भरने शरीर को विवेक से उत्पन्न प्रीति-सुख से भिन्नोता है, धारों और व्यक्त करता है जिससे उसके शरीर का कोई भी भाग इस प्रीति-सुख से अव्यक्त नहीं रहता ।

द्वितीय ध्यान में विलम्ब तथा विचार का अभाव रहता है । इस समय धम्मा की प्रबलता रहती है । प्रीति, सुख तथा एकाम्रता के भाव की प्रधानता रहती है । इस ध्यान की उपमा उस गम्भीर द्वितीय-तथा भीतर में पानी के सोते याड़े जलाशय से दी गई है जिसमें किसी भी दिशा से पानी आने का रास्ता नहीं है, वर्षों की धारा भी उसमें नहीं गिरती है प्रत्युत उसे भीतर की जलधारा फूटकर शीतल जल से भर देती है । इस प्रकार भीतरी प्रसाद तथा चित्त की एकाम्रता के कारण समाधिजन्य प्रीति-सुख साधक के शरीर की भीतर से ही आप्यायित कर देता है ।

तृतीयध्यान में केवल सुख और एकाम्रता की ही प्रधानता बनी रहती है । इस ध्यान में तीन मानस वृत्तियाँ खत्तिल होती हैं—( i ) उपेक्षा—न तो प्रीति से ही चित्त में कोई विज्ञेय उत्पन्न होता है और न विदाग से । जिस इन भावों की उपेक्षा कर समता का अनुभव करता है । ( ii ) स्मृति—उसे द्वितीय ध्यान के समय होने वाली वृत्तियों की स्मृति बनी रहती है । ( iii ) सुख-विहारी—साधक के चित्त में सुख की भावना विज्ञेय नहीं उत्पन्न करती । ध्यान से उठने पर उसके शरीर में विचित्र शक्ति तथा समाधान का उदय होता है । इस ध्यान की समता के लिए पद्मसमुदाय का उपास्य दिया जाता है । जिस प्रकार कमल-समुदाय में कोई कोई नीलकमल, रक्तकमल या श्वेत कमल जल में उत्पन्न होकर जल में ही बड़े जिससे उसका समस्त शरीर शीतल जल से व्याप्त हो जाय, उसी प्रकार तृतीय ध्यान में भिक्षु का शरीर प्रीति-सुख से व्याप्त रहता है ।

चतुर्थध्यान में शारीरिक सुख या दुःख का सर्वथा त्याग, मानसिक सुख या दुःख का ग्रहण, राग-द्वेष से विरह, उपेक्षा द्वारा स्थितिपरिवृद्धि—  
**चतुर्थध्यान** इन चार विशेषताओं का जन्म होता है। यह ध्यान पूर्व तीन ध्यानों का परिणामरूप है। इस ध्यान में साधक अपने शरीर को शुद्धचित्त से निर्मल बनाकर बैठता है। जिस प्रकार लकड़े के पड़े से शिर तक ढाँक कर बैठने वाले पुरुष के शरीर का कोई भी भाग लकड़े के पड़े से छेड़का नहीं रहता, उसी प्रकार साधक के शरीर का कोई भी भाग शुद्धचित्त से अभ्यास नहीं रहता। ध्यान की यही पराकाष्ठा मानी गई है<sup>१</sup>। आरुप्य कर्मस्थानों के अभ्यास से इनसे बढ़कर अन्य चार ध्यानों का जन्म होता है जिन्हें ‘समापत्ति’ कहते हैं<sup>२</sup>।



१ इन दृष्टान्तों के लिए द्रष्टव्य—सामञ्जसलसुत्त ( दीर्घनिकाय पृ० २८-२९ )

२ किसी-किसी के मत में ध्यानों की संश पाँच है। इस पक्ष में द्वितीयध्यान को दो भागों में बाँटकर पाँच की संख्या-पूर्ति की जाती है। “इति यं चतुक्कनये दुतियं, तं द्विधा भिन्दित्वा पंचकनये दुतियम्वेव ततियञ्च शेति। यानि च तत्थ ततियचतुत्थानि तानि चत्तुत्थपञ्चभानि शेन्ति पठमं पठममेवा ति ॥” —चित्तुद्धिमग्ग पृ० २१३, सं० २०२।

# बाइसवाँ परिच्छेद

## बुद्धतन्त्र

### (क) तन्त्र का सामान्य परिचय

मानव सम्भूता के उदय के साथ-साथ मन्त्र-तन्त्र का उदय होता है। मन्त्र: उनकी प्राचीनतम सतन्त्री ही अधिक है जिसमें मानव संस्कृति की। इस विधाक विषय में अगमिदम्ता के अद्भुत शक्तियों क्रियाशील हैं। भिन्न-भिन्न देवता उसी शक्ति के प्रतीकमात्र हैं। अगद्व्यापार में इन शक्तियों का उपयोग नाना प्रकार से है। इन्हीं देवताओं की अनुकृपा प्राप्त करने के लिए मन्त्र का उपयोग है। जिस फल की उपलब्धि के लिए अनुष्ठान को अन्तर्गत परिश्रम करना पड़ता है, वही फल वैसी कृपा से अल्प प्रयास में ही सुख हो जाता है। अनुष्ठान सदा से ही सिद्धि पाने के लिए किसी सरल मार्ग की खोज में लगा रहता है। उसे विश्वास है कि कुछ ऐसे सरल उपाय हैं जिनकी सहायता से वैसी शक्तियों को अपने वश में रखकर अपना भौतिक कल्याण तथा पारलौकिक सुख सम्पादन किया जा सकता है। मन्त्र-तन्त्रों का प्रयोग ऐसा ही सरल मार्ग है। यह बात केवल भारतवर्ष के लिए चरितार्थ नहीं होती, प्रत्युत अन्य देशों में भी प्राचीनकाल में इस विषय की पर्याप्त चर्चा थी। भारत में तन्त्र के अध्ययन, और अध्यापन की ओर प्राचीनकाल से विद्वानों की दृष्टि आकृष्ट रही है। यह विषय निरन्तर रहस्यपूर्ण है। तन्त्र-मन्त्र की शिक्षा योग्य युव को द्वारा उपयुक्त शिक्षा को ही जा सकती है। इसके गुप्त रखने का प्रधान उद्देश्य यही है कि सर्वसाधारण को इसके रहस्य से अनभिज्ञ हो इसका प्रयोग न करें, अन्यथा लाभ की अपेक्षा हानि होने की ही अधिक सम्भावना है।

तान्त्रिक साधना विलम्बित रहस्यपूर्ण है। जनप्रकार को इसका रहस्य नहीं बतलाया जा सकता। यही कारण है कि शिक्षित लोगों में भी तन्त्र के विषय में अनेक धारणायें फैली हुई हैं। 'तन्त्र' शब्द का अर्थ तन्त्रों की उदात्त भावनायें तथा विशुद्ध आचारपद्धति के अज्ञान का ही यह कुत्सित परिणाम है। तन्त्र शब्द की व्युत्पत्ति तन् भाव (विस्तार) तन्नु विस्तारे—से १ प्रत्यय से हुई है। अतः इसका व्युत्पत्तिगम्य अर्थ है यह शास्त्र, जिसके द्वारा ज्ञान विस्तार किया जाता है। तैत्तिरीयसिद्धान्त के 'कामिक आगम' में इन शास्त्रों को तन्त्र बतलाया गया है जो तन्त्र और मन्त्र से युक्त अनेक अर्थों का विस्तार करते हैं तथा उस ज्ञान के द्वारा साधकों का प्राप्ति करते हैं। इस प्रकार तन्त्र का व्यापक अर्थ ब्रह्मज्ञान, सिद्धान्त, अनुष्ठान, विज्ञान आदि है। इसीलिये शङ्कराचार्य ने सांख्य को तन्त्र नाम से अभिहित किया है। महाभारत में भी न्याय, धर्मशास्त्र, योग-शास्त्र आदि के लिये तन्त्र का प्रयोग उपलब्ध होता है। परन्तु तन्त्र का प्रयोग सीमित अर्थ में किया गया है। देवता के स्वरूप, गुण, कर्म आदि का जिसमें चिन्तन किया गया हो, तद्विषयक मन्त्रों का उद्धार किया गया हो, इन मन्त्रों को यन्त्र में संयोजित कर देवता का ध्यान तथा उपासना के रीतों अङ्ग—पटल, पद्धति, कवच, सहस्रनाम और स्तोत्र—व्यवस्थित रूप से दिसलाये गये हों, इन ग्रन्थों को तन्त्र कहते हैं। आराहो-तन्त्र के अनुसार सृष्टि, प्रलय, देवतार्चना, सर्वसाधन,

१ तन्मते विस्तार्यते ज्ञानमनेनेति तन्त्रम्। काशिका

२ तनोति विपुलानर्थान् तत्त्वमन्त्रसमन्वितान्।

आयुश्च कुरुते यस्मात् तन्त्रमित्यभिधीयते ॥ का० आ०

३ स्मृतिश्च तन्त्रारूपा परमविप्रणीता।

—ब० सू० २।१।१ पर शॉ० भा०

पुरश्चरण, षट्कर्मसाधन ( शान्ति, वशीकरण, स्तम्भन, विद्रोहन, उच्चाटन तथा मारण ) और ध्यानयोग—इन सात लक्षणों से युक्त ग्रन्थों को भागम कहते हैं। तन्त्रों का ही दूसरा नाम भागम है। हमारी सभ्यता और संस्कृति निगमागम-मूलक है। निगम से अनिर्णाय वेद से है तथा भागम का अर्थ तन्त्र है। जिस प्रकार भारतीय सभ्यता वैदिक ज्ञान को आश्रित कर प्रभुत्व होती है वही प्रकार यह अपनी प्रतिष्ठा के लिये तन्त्रों पर भी आश्रित है।

तन्त्रों की विशेषता क्रिया है। वैदिक ग्रन्थों में निर्दिष्ट ज्ञान का क्रियात्मक रूप या विधानात्मक आचारों का वर्णन भागमों का मुख्य विषय है। वेद तथा तन्त्र, निगम तथा भागम के परस्पर सम्बन्ध को सुलझाना एक विषय समस्या है। तन्त्र दो प्रकार के होते हैं। ( क ) वेदानुकूल तथा ( ख ) वेदवाह्य। कतिपय तन्त्रों तथा आचारों का मूल-स्रोत वेद से हो प्रकाशित होता है। याज्ञवल्क्य तथा शैवागम के कतिपय सिद्धान्त वेदमूलक अवश्य हैं तथापि प्राचीन ग्रन्थों में इन्हें वेद-वाह्य ही माना गया है। शाक्तों के सप्तविध आचारों में से जनसाधारण केवल एक ही आचार—वामाचार—से परिचय रखता है और वह भी उसके तामसिक रूप से ही। तामसिक वामाचारियों की धृष्टि पूजापद्धति के कारण पूरा का पूरा शाक्तागम अश्रित, हेम तथा भवैदिक उद्घराया जाता है। परन्तु समीक्षकों के लिये इस बात पर जोर देने की आवश्यकता नहीं कि इन शाक्त-तन्त्रों की भी महती संख्या वेदानुकूल है। तन्त्रधर्म ब्रह्मैतवाद् का साधन मार्ग है।

१. सृष्टिश्च प्रलयश्चैव, देवतानां यथार्चनम् ।  
 साधनं चैव सर्वेषां, पुरश्चरणमेव च ॥  
 षट्कर्मसाधनं चैव, ध्यानयोगश्चतुर्विधः ।  
 सप्तभिर्लक्ष्यैर्युक्तभागमं तदिदं बुधाः ॥

उद्योति के साधकों की साधना में बह्वैतपाद सदा अनुस्यूत रहता है। सत्ये शाक्त की यही धारणा रहती है कि मैं स्वयं देवी रूप हूँ; मैं अपने हुए देवता से निम्न नहीं हूँ। मैं शोकहीन साक्षात् प्रसरण हूँ; निम्न, मुक्त तथा सच्चिदानन्द रूप मैं ही हूँ :-

अहं देवी न चान्योऽस्मि, ब्रह्मैवाऽहं न शोकभाक् ।

सच्चिदानन्दरूपोऽहं, नित्यमुक्तस्वभाववान् ॥

शाक्तों की भाष्यात्मिक कल्पना के अनुसार परब्रह्म निष्कल, शिव, सर्वज्ञ, स्वयंजोति, भावन्तविहीन, निर्विकार तथा सच्चिदानन्द स्वरूप है तन्त्र और और जीव एवं अग्निस्फुटेलङ्ग की भक्ति उसी ब्रह्म से आविर्भूत हुए हैं<sup>१</sup>। तन्त्रों के ये सिद्धान्त निःसन्देह उपनिषद्मूलक हैं। इसी प्रकार ऋग्वेद के वागाभ्यूणीर सूक्त ( १०।१२२ )

में जिस शक्ति-तन्त्र का प्रतिपादन है, शाक्त-तन्त्र उसी के भाव्य माने जा सकते हैं। अतः तन्त्रों का वेदमूलक होना सुक्तियुक्त है। सब तो यह है कि अत्यन्त प्राचीनकाल से साधना की दो धाराएँ प्रवाहित होती चली आ रही हैं। एक धारा (वैदिक धारा) सर्वसाधारण के किये प्रकट रूप से सिद्धान्तों का प्रतिपादन करती है और दूसरी धारा (ताम्रिक धारा) जुने हुए अवि-कारियों के किये गुप्त साधना का उपदेश देती है। एक बाह्य है तो दूसरी आन्तरिक; पहली प्रकट है तो दूसरी गुप्त। परन्तु दोनों धाराएँ प्रत्येक काल में साथ-साथ विद्यमान रही हैं। इसीकिये जिस काल में वैदिक ब्रह्म-वागों का शोकवाला या बस समय भी ताम्रिक उपासना अज्ञात न थी तथा कालान्तर में जब ताम्रिक पूजा का विशेष प्रचलन हुआ उस

१ कुलार्णव तन्त्र २।६-१०

२ अहं इद्रेभिर्वसुभिश्चराम्यहमादित्यैवत विश्वदेवैः ।

अहं मित्रावरुणोष्मा बिभर्म्यहमिन्द्राग्नी महमश्विनोष्मा ॥



समय भी वैदिक कर्मकाण्ड विस्मृति के गर्भ में विद्योत्पन्न नहीं हुआ। वैदिक तथा तान्त्रिक पूजा की समकालीनता का परिचय हमें उपनिषदों के अध्ययन से स्पष्ट मिलता है। उपनिषदों में वर्णित विभिन्न विद्याओं की आधार-मिति तान्त्रिक प्रतीत होती है। बृहदारण्यक उपनिषद् (१।२) तथा छान्दोग्य उप० (५।८) में वर्णित एम्बान्नि विद्या के प्रसङ्ग में “योषा चाव गौतमाग्निः” भाषि रूपक का यही स्वारस्य है। मधुविद्या का भी यही रहस्य है। “सूर्य की उष्णमुख रश्मियों मधुनावियाँ हैं, गुह्य आदेश मधुकर है, ब्रह्म ही पुष्प है, उससे निकलने वाले अमृत को साध्व नामक देवता लोग उपभोग करते हैं”—एम्बान्न अमृत के इस धर्मत में जिन गुह्य आदेशों को मधुकर बतलाया गया है वे अवश्यमेव गोपनीय तान्त्रिक आदेशों से भिन्न नहीं हैं। अतः वैदिकी पूजा के संग में तान्त्रिक शक्ति के अस्तित्व की कल्पना करना कथमपि निराधार नहीं है। जो लोग तान्त्रिक उपासना को भारतीय तथा आर्यावीन समझते हैं उन्हें पूर्णतः विषय पर गम्भीर रीति से विचार करना चाहिये। भारतीय सन्त्रों की उत्पत्ति भारत में ही हुई। वे किसी भारतीय ढङ्गसङ्ग के सिक्के नहीं हैं जिन्हें भारतीयों ने उपयोगी समझकर अपने कार्य में प्रयोग करना प्रारम्भ कर दिया हो। साधना के रहस्य को जानने वाले विद्वानों के सामने इस विषय के विशेष स्पष्टीकरण की आवश्यकता नहीं है।

तान्त्रिक मत की यह विशेषता है कि वह साधकों की योग्यता के

१ योषा चाव गौतमाग्निस्तस्या उपस्थ एव समिधदुपमं यते स धूमो योनिरर्चिर्यदन्तः करोति तेऽङ्गारा अभिनन्दा विस्फुल्लिङ्गाः। तत्पिन्नेतस्मिन्ननौ देशो रेतो जुह्वति तस्या आहुतेर्गर्भः संभवति ॥

२ इ० विनयतोष भट्टाचार्य—एन इन्ट्रोडक्शन टु दि बुचिद एसादेरिक्म पृ० ४३-४४।

अनुरूप उपासना का नियम बतलाता है। सात मय तीन भाव तथा भाव और सात आचार को अङ्गीकार करता है। भाव मानसिक अवस्था है और आचार है वाङ्माचरण। पशुभाव, धीरभाव आचार तथा दिव्यभाव—ये तीन भाव हैं। वेदाचार, वैष्णवाचार, शैवाचार, दक्षिणाचार, चामाचार, सिद्धान्ताचार तथा कौळाचार—ये सात आचार पूर्वोक्त तीन भावों से सम्बद्ध हैं। जिन जीवों में अविद्या के आवरण के कारण भद्वैतज्ञान का लेशमात्र भी उदय नहीं हुआ है, उनकी मानसिक प्रकृति पशुभाव कहलाती है। क्योंकि पशु के समान ये भी अज्ञान रज्जु के द्वारा संसार से बँधे रहते हैं। जो मनुष्य भद्वैतज्ञान रूपी भस्म हृद की कणिका का भी आस्वादन कर अज्ञान रज्जु के काटने में किसी अंश में समर्थ होता है वह धीर कहलाता है। इसके आगे बढ़ने वाला साधक दिव्य कहलाता है। दिव्यभाव की कसौटी है द्वैतभाव को दूर कर उपास्य देवता की सत्ता में अपनी सत्ता खोकर भद्वैतानन्द का आस्वादन करना। इन्हीं भावों के अनुसार आचारों की व्यवस्था है। प्रथम चार आचार—वेद, वैष्णव, शैव तथा दक्षिण—पशुभाव के किये हैं। नाम और सिद्धान्त धीरभाव के किये और कौळाचार दिव्यभाव के साधक के किये हैं। कौळाचार सब आचारों में श्रेष्ठ बतलाया जाता है। पक्का कौळमत्तावलम्बी वही है जिसे पंक तथा चन्दन में, शत्रु तथा मित्र में, प्रमथान तथा भयन में, सोना तथा लृण में शनिक भी भेद बुझ नहीं रहती। ऐसी भद्वैतभावता रखना बहुत ही दुष्कर है। कौळ साधना के रहस्य को न जानने के कारण लोगों में इसके विषय में अनेक

- १ कर्दमे धन्दनेऽमिन् पुत्रे शत्रौ तथा प्रिये ।  
श्मशाने भवने देवि । तथैव काञ्चने, तृणे ॥  
न भेदो यस्य देवेशि । स कौलः परिकीर्तितः ।

—भावचूडामणि तन्त्र ।

भ्रान्तिवर्षों फैली हुई हैं। इसका कारण भी है क्योंकि कौल अपने वास्तविक रूप को कभी प्रकट नहीं होमे देता। कौलों के विषय में यह लोक-प्रसिद्ध सिद्धि वक्ति निम्नरूपक नहीं वक्ति वस्तुतः सगार्थ है :—

अन्तः शक्ताः वहिः शैवाः, उभयमध्ये च वैष्णवाः ।

नानारूपधराः कौलाः, विचरन्ति महीतले ॥

पञ्चमकार का रहस्य—

कौल शब्द कुल शब्द से बना हुआ है। कुल का अर्थ है कुण्डलिनी शक्ति तथा 'अकुल' का अर्थ है शिव। जो व्यक्ति योग-विद्या के सहारे कुण्डलिनी का उत्थान कर सहस्रार में स्थित शिव के साथ संयोग करा देता है उसे ही कौल<sup>१</sup> या कुलीन<sup>२</sup> कहते हैं। कुल—कुण्डलिनी शक्ति-ही कुलाधार का मूल अवलम्बन है। कुण्डलिनी के साथ जो आचार किया जाता है उसे कुलाचार कहते हैं। यह आचार मद्य, मांस, मत्स्य, मुत्रा और मैथुन—इन पञ्च मकारों के सहयोग से अनुष्ठित होता है। इस पञ्च मकार का रहस्य अत्यन्त गूढ़ है। उसे ठीक-ठीक न जानने के कारण से ही लोगों में अनेक प्रकार की भ्रान्ति फैली हुई है। इन पाँचों तत्त्वों का सम्बन्ध अन्तर्योग से है। तद्वारम्भ में स्थित जो सहस्रदलकमल है उससे घूने वाला जो अमृत उसी का नाम मद्य है<sup>३</sup>। उच्च साधना के बल पर जो

१ कुलं शक्तिरिति प्रोक्तमकुलं शिव उच्यते ।

कुलेऽकुलस्य सम्बन्धः कौलमित्यभिधीयते ॥ —स्वच्छन्द तन्त्र

२ कुलं शक्तिः समाख्याता, अकुलं शिव उच्यते ।

तस्यां लीना भवेत् यस्तु, स कुलीनः प्रकीर्तितः ॥

—गुतसाधन तन्त्र ।

३ व्योमपंकजनिस्त्यन्दमुष्णपानरतो नरः ।

मधुपायो समः प्रोक्तः इतरे मद्यपायिनः ॥ —कुलार्थाव तन्त्र

साधक कुण्डलिनी तथा परम शिव के साथ सम्मिलन होने पर मस्तक में स्थित बिन्दु से चूने वाले अमृत का पान करता है सभी को तान्त्रिक भाषा में मद्यप कहते हैं<sup>१</sup>, शराप पीने वालों को नहीं। जो साधक पुरुष और पापरूपी पशुओं को ज्ञानरूपी खड्ग से मारता है और अपने चित्त को ब्रह्म में खीन करता है वही मांसाहारी है<sup>२</sup>। आगमसूत्र के अनुसार जो व्यर्थ का बकवास नहीं करता अर्थात् अपनी वाणी का संयम रक्ता है वही सच्चा मांसाहारी है<sup>३</sup>। शरीर में इडा और पिङ्गला नादियों को तान्त्रिक भाषा में गंगा और यमुना कहते हैं। इनके योग से सर्वदा प्रवाहित होने वाले ब्रवास और प्रश्वास (निरवास) ही को मस्तक है। जो साधक प्राणायाम द्वारा ब्रवास, प्रश्वास बन्द करके कुम्भक द्वारा सुषुम्ना मार्ग में प्राण-वायु का संचालन करता है वही मद्यार्थ में मत्स्य-साधक मद्यक है<sup>४</sup>। सत्संग के प्रभाव से मुक्ति होती है और बुरी संगति से बन्धन होता है। असत्संगति के मुद्रय का ही नाम मुद्रा है अर्थात् बुरी संगति को छोड़कर सत्संगति को प्राप्त करना ही मुद्रा साधन है<sup>५</sup>। सुषुम्ना और प्राण के समग्रगम को तान्त्रिक भाषा में मैथुन कहते

- १ कुण्डल्याः मिलनादिन्दोः अवते यत् परामृतम् ।  
पिबेत् योगी भक्ष्यानि । सत्यं सत्यं व्रतने ॥ —योगिनी तन्त्र
- २ पुरुषापुरयपशुं हत्वा ज्ञानलनङ्गे योगवित् ।  
परे लयं नयेत् चित्तं मांसाशी, स निगद्यते ॥ —कुलार्णव तन्त्र
- ३ मा धन्दात् रसना ज्ञेया, तदंशान् रसनाप्रियान् ।  
सदा यो भक्षयेत् देवी, स एव मांससाधकः ॥ —आगम सार
- ४ गंगायमुनयोर्मध्ये मत्स्यो द्वौ चरतः सदा ।  
तौ मत्स्यौ भक्षयेत् यस्तु स भवेत् मत्स्यसाधकः ॥ —आगम सार
- ५ सत्संगेन भवेत् मुक्तिरसत्संगेषु बन्धनम् ।  
असत्संगमुद्रयं यत्तु तन्मुद्राः परिकीर्तिताः ॥ —विजय तन्त्र

है। श्री को सहस्राक्ष से वीर्यवात के समय जो सुप्त होता है उससे करोड़ों गुना अधिक आनन्द सुपुम्भा में प्रायः वायु के स्थित होने पर होता है। इसी को प्रकृत मैथुन कहते हैं।

इस प्रकार पञ्च मकार का भावार्थिक रहस्य बड़ा ही गम्भीर है। परन्तु इस तत्त्व को व जानने वाले अनेक तान्त्रिकों ने इन पञ्च मकारों को बाह्य तथा मौखिक अर्थ में ही ग्रहण किया। इससे धीरे-धीरे समाज में भ्रमाचार का प्रचार होने लगा और लोग इसे ब्रह्मा की दृष्टि से देखने लगे। तान्त्रिकों ने इन मकारों का सांकेतिक माया में वर्णन किया है इससे ठगका बड़ी अभिप्राय था कि अनधिकारी लोग—जो इस शास्त्र को गूढ़ रहस्यों को समझने में असमर्थ हैं—इसका प्रयोग कर इसे दूषित न करें। परन्तु तन्त्र शास्त्र की यह गुह्यता गुण न होकर, दोष स्वरूप बन गयी। पीछे के लोगों ने ठगको इस सांकेतिक भाषा को न समझकर इन सबों का साधारण अर्थ ग्रहण किया और इसे बुरी दृष्टि से देखने लगे। यही कारण है कि बाजकल तन्त्र-शास्त्र के विषय में इसमें आश्रित तथा बुरी धारणा फैली हुई है। तान्त्रिक लोग कभी भी डबडुबान नहीं थे। वे जीवन में सदाचार को बतवा ही महत्त्व देते थे अतिना अन्य लोग। वे सात्विक तथा शुद्ध और पवित्र जीवन के परम पक्षपाती थे। यदि कालान्तर में उनके तन्त्र-शास्त्र को बुद्धि की कमी अथवा भ्रमि से कोई दूषित समझने लगे तो उसमें ठगका क्या दोष? मेदस्तम्भ का स्पष्ट कथन है कि जो मादक्य पर-अन्य में अन्य नुश्य हैं, परस्त्री के विषय में मधुंसक है, परमिन्दा में शूक और अपनी दृष्टियों को बस में रखने वाला है वही इस कुकर्मार्ग का अधिकारी है :—

१ इन्द्रपिङ्गलयोः प्राणान् सुपुम्भायां प्रवर्तयेत् ।

सुपुम्भा शक्तिरुद्दिष्टा जीवाऽयन्तु परः शिवः ॥

तयोस्तु संगमो देवैः सुरतं नाम कीर्तितम् ॥

—मेक तन्त्र

परद्रव्येषु योऽन्वक्ष, परस्त्रीषु नपुंसकः ।  
परपवादे यो मूकः, सर्वदा विभितेन्द्रियः ॥  
तस्यैव ब्राह्मणस्याग्र, वामे स्यात् अधिकारिता ॥

## ( ख ) बौद्ध-तन्त्र

बुद्धधर्म में मन्त्र-तन्त्र का उद्भव किस काळ में हुआ ? यह एक विषय समस्या है । इसके मुख्यभावे का उद्योग विद्वानों ने किया है, परन्तु अबमें ऐकमत्य नहीं दृष्टिगत होता । त्रिपिटकों के अध्ययन करने से प्रतीत होता है कि त्यागस्त की मूळ 'शिवा' में भी मन्त्र और तन्त्र के बीज भ्रन्तनिहित थे । मानुष बुद्ध के पद्मपत्नी होने वाले भी स्थविरवादियों ने 'भाटावाटीयमुत्त'<sup>१</sup> में इस प्रकार की भौतिक बातों का प्रारम्भ कर दिया । वोक्के के आचार्यों का बुद्ध से ही तन्त्रमन्त्र के आरम्भ होने में बड़ा विश्वास है । बुद्ध की स्वयं हृदियों ( सिद्धियों ) में पूरा विश्वास या और इस प्रसङ्ग में इन्होंने चार 'इन्द्रियाद'<sup>२</sup>—जुन्द ( हृष्टा ), शीर्य ( प्रयत्न ) चित्त ( विचार ) तथा विमंसा ( परीक्षा )—का वर्णन किया है जो भौतिक सिद्धियों को उत्पन्न करने में समर्थ थे । तत्त्वसमूह में शान्तरहित का स्पष्ट कथन है कि बुद्धधर्म पारलौकिक कल्याण की उत्पत्ति में जितना सहायक है उतना लौकिक कल्याण की उत्पत्ति में भी है<sup>३</sup> । इसीलिये बुद्ध

१ दीर्घनिकाय ( ३२ सुत्त ) । इसमें यक्षों और देवताओं से बुद्ध का संवाद वर्णित है । कुछ ऐसी प्रतिज्ञायें दी गई हैं जिनके द्वाराते से हम इन भौतिक व्यक्तियों को अनुकम्पा पा सकते हैं ।

२ दीर्घनिकाय पृ० १२६ ।

३ यतोऽभ्युदयनिष्पत्तिर्यतो निःश्रेयसस्त्व च ।

स धर्म उच्यते तादृक् सर्वैरेव विचक्षयौ ॥

त० सं०—श्लोक ३४८६

वे स्वयं मंत्रधारणी आदि तान्त्रिक विषयों की शिक्षा दी है जिससे इसी लोक में प्रज्ञा, आरोग्य आदि वस्तुओं की उपलब्धि हो सकती है। इसका ही नहीं, 'साधनमाला'—जिसमें भिन्न-भिन्न विद्वानों के द्वारा रचित देवता-विषयक ३१२ साधनों का संग्रह है—बतलाती है कि बहुत से मंत्र स्वयं बुद्ध से उत्पन्न हुए हैं। विभिन्न अवसरों पर देवताओं के अनेक मन्त्र बुद्ध ने अपने शिष्यों को बतलाये हैं। गुह्य-संग्रह ( ५ भाग ) की परीक्षा बतलाती है कि मन्त्र का उद्भव बुद्ध से ही हुआ। तथागत ने अपने अनुयायियों को उपदेश देते समय कहा है कि जब मैं दीपंकर और कश्यप बुद्ध के रूप में उत्पन्न हुआ था, तब मैंने तान्त्रिक शिक्षा इसलिये नहीं दी कि मेरे श्रोताओं में उन शिक्षाओं के ग्रहण करने की योग्यता न थी।

'विनयपिटक' की दो कथाओं में अलौकिक सिद्धियों के प्रदर्शन का मनोरञ्जक वृत्त वर्णित है। राजगृह के एक सेठ ने चन्दन का बना हुआ मिष्टान्न बहुत ही ऊँचाई पर किसी बाँस के सिरे पर बाँध दिया। अनेक तीर्थंकर आये, पर उसे उतारने में समर्थ नहीं हुए। तब भरद्वाज अपनी योगसिद्धि के बल पर आकाश में ऊपर उठ गए और उसे लेकर ऊपर ही ऊपर राजगृह की तीन बार प्रदक्षिणा की। अनन्ता के आश्रय की सोचा न गयी, पर बुद्ध को एक तुच्छ काष्ठ के पात्र के लिए इसकी शक्ति का प्रयोग नितान्त अनुचित जँचा और उन्होंने भरद्वाज की इसलिये भर्त्सना की और काष्ठपात्र का प्रयोग दुरुक्कृत नियत किया। इसी प्रकार महाजनरेक सेनिय विष्णुसार के द्वारा पुरस्कृत 'मेघदूत' नामक गुह्यरूप के परिवार की सिद्धियों का वर्णन विनयपिटक में अन्यत्र मिलता है।

१ तदुक्तमन्त्रयोगादिनियमाद् विधिवत् कृतात् ।

प्रज्ञारोग्यविभुत्वादि दृष्टधर्मोऽपि जायते ॥

—त० सं० श्लोक ३४८—

इससे निष्कर्ष यही निकलता है कि तन्त्र, मन्त्र, योग, सिद्धि आ की शिक्षा स्वयं बुद्ध से व्युत्पन्न हुई थी। यह प्रथमतः बोधिरूप में थी, अनन्तर उसका विकास हुआ।

महायान के उदय के इतिहास से हम परिचित हैं। इसका संक्षिप्त परिचय धार्मिक विकास के प्रकरण में दिया गया है। महासंघिकों ने पहले-पहल बुद्ध के मानव व्यक्तित्व का तिरस्कार कर उन्हें मनुष्य लोक से ऊपर उठाकर दिव्य लोक में पहुँचा दिया। वेतुक्कवादियों की यह स्पष्ट मान्यता थी कि बुद्ध ने इस लोक में कभी आगमन नहीं किया और न कभी उपदेश दिया। इस प्रकार बुद्ध की लोकोत्तर सत्ता से ही वे सन्तुष्ट न हुए, प्रत्युत उन्होंने स्पष्ट शब्दों में इस युगान्तरकारी भावना को प्रकट किया कि खास मतलब से (एकभिप्रायेण) मैथुन का सेवन किया जा सकता है। ये दोनों सिद्धान्त—ऐतिहासिक बुद्ध की अस्वीकृति और विशेषावस्था में मैथुन की स्वीकृति—घोर विप्लव मचाने वाले थे। इससे सिद्ध होता है कि बुद्ध के अनुयायियों की महती संख्या इस बात पर विश्वास करती थी कि तयागत अलौकिक पुरुष थे तथा मैथुन का आचरण विशिष्ट दशा में न्याय्य था। इस दूसरे सिद्धान्त में वज्रयान (तान्त्रिक बुद्धधर्म) का बीज स्पष्टतः निहित है। 'मन्त्रुग्रीमूलकल्प' की रचना प्रथम तथा द्वितीय शतक विक्रमी में हुई। इस ग्रन्थ में मन्त्र, धारणी आदि का वर्णन विशेषतः मिश्रित है। अतः महायान के समय में मंत्र, संज्ञ की भावना गढ़ नहीं हुई थी, प्रत्युत यह सबे जेहों से अपनी अभिव्यक्ति पाने के लिए अग्रसर हो रही थी। योगाचार में योग और आचार पर विशेष महत्व का देना इसी फल के आगमन की सूचना थी।

महायान के इस विकास का नाम 'वज्रयान' है जिसका अग्रिम



विकास 'वज्रयान' की संज्ञा से अभिविहित किया जाता है । दोनों में अन्तर वज्रयान केवल मात्रा (विमी) का है । सौम्य अवस्था का नाम 'मंत्रयान' है, उग्र रूप की संज्ञा 'वज्रयान' है । योगाचार से लोगों को सम्पुष्टि कुछ काक तक हुई, परन्तु विशानवाद के गहन सिद्धान्तों के भीतर प्रवेश करने की योग्यता साधारण जनता में न थी । वह तो ऐसे मनोरम धर्म के लिए खालापित थी जिसमें अल्प प्रयत्न से महान् सुख मिलने की आशा दिखाई गई होती । इस मनोरम धर्म का नाम 'वज्रयान' है । इस सम्प्रदाय ने 'शून्यता' के साथ साथ 'महासुख' की कल्पना सम्मिश्रित कर दी है । 'शून्यता' का ही नाम 'वज्र' है । वज्र कभी नहीं नष्ट होता है, वह दुर्मेघ वस्त्र है । वज्र हृद, सार, अपरिवर्तनशील, अश्लेष, अशेष, सब लक्षणे योग्य, अविनाशी है । अतः वह शून्यता का प्रतीक है । वह शून्य 'निरात्मा' है—वह देवी रूप है जिसके गह्र आखिण्य में मानव चित्त ( बोधिचित्त या विज्ञान ) सदा बद्ध रहता है तथा यह युगल मिलन सब काक के लिए सुख तथा आनन्द उत्पन्न करता है । अतः वज्रयान ने शून्य, विज्ञान तथा महासुख की त्रिवेणी का संगम बध कर असंख्य जीवों के कल्याण का मार्ग उन्मुक्त किया है ।

वज्रयान का उद्गमस्थान कहाँ था ? यह ऐतिहासिकों के लिए विचारणीय विषय है । तिब्बती ग्रन्थों में कहा गया है कि बुद्ध ने बोधि

१ महासुख के लिए इष्टव्य—शानसिद्धि ( परि० ७ ), गाय० ओरि० सीरीज़ भाग ४४ पृ० ५७; अद्वयवज्रसंग्रह ( पृ० ५० ) का 'महासुखप्रकाश' ।

२ हृदं सारमसौशीर्यं अश्लेषाभेयलक्षणम् ।

अदाहि अविनाशि च शून्यता वज्रमुच्यते ॥

—वज्रशेखर ( अद्वयवज्रसंग्रह ) पृ० २३

वज्रयान का उद्भवस्थान के प्रथम वर्ष में, जूषिपत्तय में, आमषयम का चक्रपरिवर्तन किया, १३ वें वर्ष में राजगृह के गृध्रकूट पर्वत पर महायान धर्म का चक्रप्रवर्तन किया और १६ वें वर्ष में मन्त्रयान का तृतीय धर्म चक्रपरिवर्तन औन्नत्यकटक में किया। १। अन्न्यकटक गुप्तद्वार जिले में धरणीकोट के नाम से प्रसिद्ध है। वज्रयान का जन्मस्थान यही प्रदेश तथा श्रीपर्वत है। श्रीपर्वत की ख्याति तन्त्रशास्त्र के इतिहास में अत्यन्त अधिक है। भवभूति ने मालतीमाधव में श्रीपर्वत को तान्त्रिक उपासना के केन्द्ररूप में चित्रित किया है जहाँ बौद्ध-मिक्षुणी कपाक-कुण्डला तान्त्रिक पूजा में निरत रहती थी२। सप्तम शतक में धाणमह श्रीपर्वत के महात्म्य से अकीर्णति परिचित थे। इपेचरित में उन्होंने श्रीहर्ष को समस्त प्रणयोजनों की मनोरथसिद्धि के लिए श्रीपर्वत व्रतखाया है३। श्री हर्षवर्धन ने रस्तावली में श्रीपर्वत से जाने वाले एक सिद्ध का वर्णन किया है४। शङ्करदिग्विजय में श्रीशैल को तन्त्रिकों का केन्द्र माना गया है जहाँ शङ्कराचार्य ने जाकर अपने अपूर्व तर्क के बल पर उन्हें परास्त किया था५। प्रसिद्धि है कि नागार्जुन ने श्रीपर्वत पर रहकर अलौकिक सिद्धियाँ प्राप्त की थी। इन समस्त वस्तुओं की समीक्षा हमें इस परिणाम पर पहुँचाती है कि श्रीपर्वत तान्त्रिक उपासना का प्रधान केन्द्र था। यह दया अत्यन्त प्राचीन काल से थी। श्रीपर्वत में ही मन्त्रयान तथा वज्रयान का उद्भव हुआ, इसका प्रमाण तिब्बती तथा सिङ्की ग्रन्थों से अकीर्णति चकता है। १४ वीं शताब्दी के 'निकायसंग्रह'

१ पुरातत्त्वनिबन्धावली पृ० १४०।

२ मालतीमाधव—अङ्क १। ८, १०।

३ खयति ज्वलत्प्रतापज्जलनाप्राकारकृतवगद्वन्द्वः।

सकलप्रयुयिमनोरथसिद्धिः श्रीपर्वतो हर्षः ॥ —हर्षचरित पृ० २

४ रस्तावली अङ्क २।

५ शङ्करदिग्विजय पृ० ३६६।

नामक ग्रन्थ में वज्रयान की वज्रपर्वतवासी निकाय बतलाया गया है। इस ग्रन्थ में इस निकाय की चक्रसंवर, वज्रामृत, द्वादशचक्र आदि विभिन्न ग्रन्थों का रचयिता माना गया है वे सम्स्त ग्रन्थ वज्रयान के ही हैं। अतः सम्भवतः श्रीपर्वत की ही वज्रयान से सम्बद्ध होने के कारण 'वज्रपर्वत' के नाम से पुकारते हों। जो कुछ भी हो, तिब्बती सम्प्रदाय ग्रन्थकटक में वज्रयान का चक्रप्रवर्तन स्वीकार करता है। ग्रन्थकटक तथा श्रीपर्वत दोनों ही भद्रास के शुन्दर भिक्षे में विद्यमान हैं। इसी प्रवेश में वज्रयान की स्तुति मानना न्यायसंगत है।

वज्रयान की स्तुति किस समय में हुई? इसका अर्थ निर्णय अभी तक नहीं हो सका है। इसका अभ्युदय आठवीं शताब्दी से आरम्भ होता

समय

है जब सिद्धाचार्यों ने लोकभाषा में कविता तथा गीति लिखकर इसके तन्त्रों का प्रचार किया। परन्तु तान्त्रिक मार्ग

का उद्गम बहुत पहले ही हो गया था। 'मञ्जुश्रीमूलकल्प' मन्त्रयान का ही ग्रन्थ है। इसकी रचना तृतीय शतक के आसपास हुई। इसके अनन्तर 'श्रीगुह्यसमाजतन्त्र' का समय (५-वीं शतक) आता है। यह गुह्यसमाज 'श्रीसमाज' के नाम से भी प्रसिद्ध है। पुराणिका में यह 'तन्त्रराज' कहा गया है। तान्त्रिक साधना के इतिहास में यह ग्रन्थ सर्वाधिक महत्व रखता है। इस ग्रन्थ के ऊपर टीका तथा भाष्यों का विशाल साहित्य आज भी तिब्बती संज्ञर में सुरक्षित है<sup>१</sup> जिनमें नागार्जुन (४-शतक), कुप्पाचार्य, शान्तिदेव की टीकाएँ प्रसिद्ध सिद्धाचार्यों की कृतियाँ हैं। इसके १८ पटलों में तन्त्रशास्त्र के सिद्धान्तों का विशद विवेचन है। वज्रयान का प्रचार भारत के बाहर तिब्बत में भी विशेषरूप से हुआ जिसका प्रमाण 'श्रीचक्रसंवरतन्त्र' है<sup>२</sup>।

१ संस्करण गा० ओ० सी० संख्या ५३ (बनौदा, १९३३)।

२ इनके नामों के किंश द्रष्टव्य ग्रन्थ की भूमिका पृ० ३०-३२।

३ द्रष्टव्य Tantrik TextSeries में इसका संस्करण तथा अनुवाद।

## ( ग ) वज्रयान के मान्य आचार्य

वज्रयान का साहित्य बहुत ही विशाल है। इस सम्प्रदाय के आचार्यों ने केवल संस्कृत में ही अपने सिद्धान्त ग्रन्थों का प्रणयन नहीं किया, प्रत्युत वह साधारण के हृदय तक पहुँचने के लिए उन्होंने उस समय की लोकभाषा में भी ग्रन्थों की रचना की। वज्रयान का सम्बन्ध मगध तथा माछन्दा से बहुत ही अधिक है। जीपर्वत पर बान्द्र क्षेत्र में इसका उद्भव भले ही हुआ हो, परन्तु इसका अभ्युदय मगध के नाछन्दा तथा भोदन्तीपुर विहारों से नितरां सम्बद्ध है। यह नितान्त परिताप का विषय है कि यह विशाल वज्रयानी साहित्य अपने मूल रूप में नष्टापात है। तिब्बती साहित्य के तंजूर नामक विभाग में इन ग्रन्थों के अनुवाद आज भी उपलब्ध हैं। कई वर्ष हुए महामहोपाध्याय हरप्रसाद शास्त्री जी को नेपाल से इन वज्रयानी आचार्यों की भाषा रचनाएँ प्राप्त हुईं जिनके उन्होंने 'बौद्ध गान्धो दोहा' नाम से वंगीय साहित्य-परिपद से १९१६ में प्रकाशित किया। इन गान्धो दोहाओं की भाषा के विषय में विद्वानों में पर्याप्त मतभेद है। शास्त्री जी ने इसे पुरानी बंगला माना है, परन्तु मगध में रचित होने के

१ इस ग्रन्थ में चार पुस्तके हैं जिनमें तीन ग्रन्थों को नवीन विशुद्ध संस्करण हाल में ही प्रकाशित हुये हैं। :-

( क ) दोहा-कोश—डा० प्रबोधचन्द्र वाक्ची एम० ए० द्वारा सम्पादित—कलकत्ता संस्कृत सीरीज नं० २५, १९३८

( ख ) Materials for a Critical edition of the old Bengali Charyapadas सम्पादक वही—कलकत्ता यूनिवर्सिटी प्रेस १९३८

( ग ) डाकाण्वि—डा० नरेन्द्र नारायण चौबरी एम० ए० कलकत्ता संस्कृत सीरीज नं० १०, १९३६

कारण इस भाषा को पुरानी भाषाही कहना अधिक युक्ति युक्त है। इन दोनों की भाषा तथा मैथिली में पर्याप्त साम्य है। अतः भाषा की दृष्टि से यह भगवत जनपद की भाषा है जब बंगला, मैथिली, मगही आदि प्रान्तीय भाषाओं का स्फुटतर पृथक्करण सिद्ध नहीं हुआ था।

### चौरासी सिद्ध—

चक्रवाल के साथ ८४ सिद्धों का नाम सर्वदा सम्मन्वित रहेगा। अत्यन्त विख्यात होने के कारण इन सिद्धों की गणना एक विशिष्ट श्रेणी में की गई है। इन ८४ सिद्धों का पर्याप्त परिचय हमें सिन्धुती ग्रन्थों से चलता है। इन सिद्धों में पुरुषों के अतिरिक्त स्त्रियों का भी स्थान था, आसनों के अतिरिक्त क्षत्रिय राजाओं की भी गणना थी। यह परम्परा किसी एक शताब्दी की नहीं है। नवम शताब्दी से आरम्भ कर १२ वीं शताब्दी के मध्यभाग तक के सिद्धाचार्य इसमें सम्मिलित किये गये हैं। इन सिद्धों का प्रमाणीय वर्तमान हिन्दूधर्म तथा हिन्दी कविता पर स्तुत राहुरा है। इस सम्मन्वय को जोड़ने वाली जड़ी शायबन्दी निर्गुनिया सम्प्रदाय की है। कवीर की चारियों में सिद्धों की ही परम्परा हमें मिलती है। हिन्दी की शिर्गुण सन्तों की कवितार्य इसी परम्परा के अन्तर्भुक्त हैं। इसके कतिपय सम्मान्य आचार्यों का परिचय यहाँ दिया जा रहा है :—

(१) सरहपाद—इनका दूसरा नाम राहुलभद्र तथा सरोजचक्र भी था। ये पूरव के किसी नगर में आर्याय धर्म में अवलम्बित थे। नासन्नहा विहार में भी इन्होंने निवास किया था। अन्ततः किसी राजा बनाने वाले की कन्या को अपनी महामुद्रा (चक्रवाल में सिद्ध की सहायक योगिनी)

१ प्रधन्य राहुल-संकृत्यायन—पुरातत्त्वनिबन्धावली पृ० १४६-१५६

२ पा = पाद; नामों के साथ 'आचार्यपाद' के समान आदर सूचित करने के प्रयुक्त किया जाता है।

बनाकर जंगल में रहने लगे। वहीं वे भी बाबा (सर = सर) बनाया करते थे जिससे इनका लोकप्रिय नाम 'सरह' पड़ गया। इनके १९ भाषा ग्रन्थों के अनुवाद तिब्बती भाषा में मिलते हैं जिनमें बोहाकोष, बोहा-कोषगीति आदि ग्रन्थ नितान्त प्रसिद्ध हैं।

(२) सारपा—ये सारपा के पद शिष्य थे। वे भी जंगल में सबरों के साथ रहा करते थे। इसीलिए वे इस नाम से विख्यात हैं। इनके जो छोटे-छोटे भाषा-ग्रन्थों के अनुवाद तिब्बती तंजूर में उपलब्ध होते हैं।

(३) ल्हपा—चौरासी लिद्धों में इनकी प्रथम गणना है। अतः इनकी प्रतिष्ठा तथा गुरुता का यही पर्याप्त निदर्शन है। ये पाळ वंशी नरेश धर्मपाळ (७९६—८०३) को कायस्थ अर्थात् छेकक मतकाये जाते हैं। ये सारपा के शिष्य थे तथा इन्होंने मगही में अनेक कवितायें तथा गायन लिखा है जिनमें कतिपय उपलब्ध हैं।

(४) पद्मवज्र—पद्मवज्र का गौरव तिब्बत में बहुत ही अधिक माना गया है। तारानाथ का कहना है कि इन्होंने पहले पद्म वज्रपात में 'हेवज्रतन्त्र' को प्रचलित किया। इतको अनेक संस्कृत ग्रन्थों की रचना बतलाई जाती है जिनमें 'गुह्यसिद्धि' का आदर विशेष है। इसके अनुसार श्रीसमाज (गुह्यसमाजतन्त्र) में जितनी तांत्रिक प्रक्रियायें वर्णित हैं वे बुद्ध से उद्धृत हैं। गुह्यसिद्धि में 'महामुद्रा' को सिद्धि का प्रधान साधन बतलाया है। बिना महामुद्रा के सिद्धि की प्राप्ति दुर्लभ है। इन्हीं का दूसरा नाम 'सरोरुहवज्र' है।

(५) ज्ञानधरपा—(दूसरा नाम—दाखी-पा) इनकी विशिष्ट क्वालि का परिचय तिब्बती ग्रन्थों से पड़ता है। तारानाथ इन्हें धर्मकीर्ति का समकालीन मानते हैं। इन्होंने पद्मवज्र के एक ग्रन्थ पर टीका लिखी तथा ये 'हेवज्रतन्त्र' के अनुयायी थे। चर्यापाद के शिष्य सिद्ध धर्मपाद की संगति में आकर ये उनके शिष्य बन गये। इनके तीन पद शिष्य थे—मत्स्येन्द्रनाथ, कण्वपा तथा संतिपा। इन्हीं मत्स्येन्द्रनाथ

के शिष्य सुप्रसिद्ध सिद्ध गोरक्षनाथ थे। बंगाल में इनकी अनेक कहानियाँ प्रसिद्ध हैं जिनमें इनके शिष्य रानी मैनावती उसके प्रति राजा मानिक-चन्द तथा पुत्र गोपीचन्द के साथ इनकी चमिष्टता का वर्णन किया गया है<sup>१</sup>।

( ६ ) अनङ्गवज्र—ये पञ्चवज्र के शिष्य थे। ८४ सिद्धों में इनको गणना ( नं० ८३ ) है। ये पूर्वी भारत के गोपाज नामक राजा के पुत्र माने गये हैं। इनके अनेक ग्रन्थों के अनुवाद तिब्बतीय सङ्ग्रह में मिलते हैं। संस्कृत में भी इनकी रचना प्रकाशित हुई है जिसका नाम 'प्रज्ञोपायविनिश्चयसिद्धि' है। इस ग्रन्थ में षोडश परिच्छेद हैं। प्रथम परिच्छेद ( प्रज्ञोपायविषय ) में प्रज्ञा ( ज्ञान्यता ) तथा उपाय ( कल्याण ) का स्वभाव निर्दिष्ट है। द्वितीय परिच्छेद ( वज्राचार्याश्रयननिर्देश ) में वज्रगुरु की आराधना का उपदेश है। तृतीय परिच्छेद में अभिषेक का विस्तृत वर्णन है। चतुर्थ परिच्छेद में सार्वभावना का विषाद विवेक तथा अन्तम में वज्रपानी साधना का विवरण है। अधुकाव होने पर भी यह ग्रन्थ नितान्त उपादेय है।

( ७ ) इन्द्रभूति—वज्रपानी साहित्य में इन्द्रभूति और उनकी भगिनी भगवती लक्ष्मी या लक्ष्मीकरा देवी का नाम अत्यन्त प्रसिद्ध है। ये उज्जयिनी के राजा तथा पद्मसंभव के पिता थे। ये वही पद्मसंभव हैं जिन्होंने आचार्य शान्तरचित के साथ तिब्बत में बौद्धधर्म का विपुल प्रचार किया तथा ७४१ ई० में 'सम्भवे' के मसिद्ध विहार की स्थापना की। इनके २३ ग्रन्थों का अनुवाद सङ्ग्रह में मिलता है। इनके दो ग्रन्थ संस्कृत में उपलब्ध होते हैं। ( १ ) कुहकुक्का साधन ( साधन-माका पृ० ३५३ ) तथा ( २ ) ज्ञानसिद्धि।

१ ब्रह्मव्य धर्ममंगल, शतपुत्राष्ट, मानिकचौदेरगान, मयनावतीर गान, गोपीचौदेरगान, गोपीचौदेर संन्यास आदि बंगला ग्रन्थ।

ज्ञानसिद्धि—इस ग्रन्थ में छोटे-बड़े २० परिच्छेद हैं जिनमें तत्त्व, गुरु, शिष्य, अभिषेक साधना आदि विषयों का विस्तृत वर्णन है ।

( ८ ) लक्ष्मीकुरा—यह इन्द्रमूर्ति की मह्य थी । ८४ सिद्धों में इनकी गणना है ( नं० ८२ ) । राजकुल में उत्पन्न होने पर भी इसके विचार बड़े सुदृढ़ और उग्र थे । यह तन्त्र और योग में बहुत ही निष्प्राप्त थी । इसका एक ही ग्रन्थ संस्कृत में उपलब्ध है जो अभी दुर्लभ से प्रकाशित नहीं है । इस ग्रन्थ का नाम है 'चन्द्रमसिद्धि' जिसमें साधक को गुरु की सेवा करने, स्त्रियों के प्रति आवर दिखलाने तथा समग्र देव-तामों के निकेतन होने के कारण इस शरीरकी पूजा करने का विधान है ।

( ९ ) लीलावज्र—ये लक्ष्मीकुरा के प्रधान शिष्य थे । संस्कृत में इनके ग्रन्थ उपलब्ध नहीं हैं परन्तु कम से कम इनके नव ग्रन्थों के अनुवाद तम्बूर में मिलते हैं । इनके किसी दूसरे गुरु का पता चलता है जिनका नाम 'विलासवज्र' था ।

( १० ) दारिकपाद—ये लीलावज्र के शिष्य थे । परन्तु कुछ लोगों का विचार है कि ये छुईपाद के शिष्य थे । 'बौद्ध गान ओ बोहा' नामक ग्रन्थ से पता चलता है कि दारिकपाद बंगाल के रहने वाले थे और इन्होंने इन ग्रन्थों का प्रथम अपनी मातृभाषा में किया था जिनमेंसे कुछ का उल्लेख उपर्युक्त ग्रन्थ में किया गया है । अपने एक गीत में इन्होंने छुईपा के प्रति विनम्रता दिखाई है जिससे का० हरमसाद शास्त्री ने यह निष्कर्ष निकाला है कि ये उनके साक्षात् शिष्य थे । परन्तु छुईपा का काल इसके बहुत पूर्व या अतः यह सिद्धान्त मानना उचित नहीं है । इन्होंने संस्कृत में अनेक ग्रन्थों की रचना की । परन्तु इनमें से कोई भी ग्रन्थ नहीं मिलता । इनके दस ग्रन्थों का अनुवाद तम्बूर में मिलता है ।

१ 'प्रक्षोपायविनिश्चयसिद्धि' तथा 'ज्ञानसिद्धि'—दोनों का प्रकाशन हो गया है गायकवाड ओरि० सीरीज, संख्या ४४, Two Vajrayana Works, Baroda. 1929.



( ११ ) सहजयोगिनी चिन्ता—ये दारिकपाद की लिप्यः थी । इनके एक संस्कृत ग्रन्थ की हस्तलिखित प्रति मिली है जिसका नाम 'व्यक्तभाषानुगतत्वसिद्धि' है । इस ग्रन्थ की परीक्षा से पता चलता है कि इनकी विज्ञानवाद पर विशेष आस्था थी । यह जगत् चित्त का ही विकास है । प्रज्ञा और उपाय ये दोनों चित्त से ही उत्पन्न हैं । इन्हीं दोनों के मिश्रण से चित्त में महासुख का उदय होता है ।

( १२ ) बोन्धी हेरुक—ठिन्नीय प्रमाणों से इनका मगध का राजा होना सिद्ध होता है । ये सञ्चर में आचार्य सिद्धाचार्य के नाम से प्रसिद्ध हैं तथा इनकी मरणा . ८४ सिद्धों में है ( नं० ४ ) । बोन्धीपा और बिरुपा दोनों इनके गुरु थे । ये 'हेवज्रसम्भ' के अनुयायी थे । सिद्ध कण्ठपा इनके शिष्य मतकाये जाते हैं । इनके अनेक ग्रन्थों के अनुवाद सञ्चर में पाये जाते हैं जिनमें 'सहजसिद्धि' नामक ग्रन्थ मूल संस्कृत में लिखा है । 'बोन्धी गीतिका' नामक इनका भाषा में लिखा गया ग्रन्थ भी था, संभवतः जिसके अनेक पद 'बौद्धगान को दोहा' में मिलते हैं ।

इस सिद्ध परम्परा से अतिरिक्त भी आचार्य हुए । जिनमें अद्वयवज्र विशेष प्रसिद्ध हैं । इनका समय १२ वीं शताब्दी के आसपास है । इन्होंने वज्रयान के सत्त्वों के प्रतिपादन के लिए २१ ग्रन्थ लिखे हैं । इनमें अनेक ग्रन्थ बहुत ही छोटे हैं । इनमें 'कुट्टष्टिमिर्वातन,' सारवस्त्वावली, पञ्चतथागतमुद्राविवरण तथा चतुर्मुद्रा तान्त्रिक सत्त्वों के ज्ञान के लिए विशेष गौरव रखते हैं ।

१ इन समग्र ग्रन्थों के संग्रह के लिए द्रष्टव्य 'अद्वयवज्र संग्रह' ( भा० क्रो० सी० सं० ४० ), बरोदा १९२७ ।

इस ग्रन्थ के आरम्भ में पूज्यपाद पण्डित हरप्रसादशास्त्री जी ने लम्बी भूमिका लिखी है जिसमें बौद्धसम्प्रदायों के सिद्धान्तों का पर्याप्त विवेचन है ।

## (घ) वज्रयान के सिद्धान्त

ताम्रिक तत्त्व जानने के लिए इत्योग का अनुशीलन परम आवश्यक है। जिन्होंने यह अनुशीलन किया है वे जानते हैं कि इत्योग का जीवन का मूल सिद्धांत चन्द्र और सूर्य को एक भावस्थापन करना है। तन्त्र की सांकेतिक भाषा में इकार और उकार चन्द्र और सूर्य के वाचक हैं। इसलिये इकार और उकार के योग—अर्थात् इत्योग—से अभिप्राय चन्द्र और सूर्य का एकीकरण है। इसी को इका और पिङ्गला नाडी अथवा माण और अपान वायु का समीकरण कहा जाता है। वैषम्य से ही जगत् की उत्पत्ति होती है और समता प्रलय की सूचिका है। जिससे यह जगत् फूट निकलता है उसके साक्षात्कार में विद्यमान रहने पर जगत् उत्पन्न नहीं होता। यह भद्रेत या प्रलय की अवस्था है। जगत् में दो विपक्ष शक्तियाँ हैं जो एक दूसरे का अपमर्दन कर प्रभुता प्राप्त करने के लिये सदा क्रियाशील रहती हैं। वह्निःशक्ति की प्रधानता होने पर सृष्टि होती है और अन्तःशक्ति की प्रधानता होने पर संहार होता है। स्थिति इनमें शक्तियों की समानता का निदर्शक है। शिव-शक्ति, पुरुष-प्रकृति आदि शब्द इसी भाँति इन्द्र के वाचक हैं। जीव देह में ये शक्तियाँ प्राण और अपान रूप से रहती हैं। प्राण और अपान का परस्पर संघर्ष ही जीवन है। प्राण अपान को और अपान प्राण को अपनी ओर खींचता रहता है। इन दोनों को संयुक्त कर दोनों में समता खाना योगी का परम कर्तव्य है। प्राण तथा अपान की समता, इका और पिङ्गला की समता, पूरक और रेचक की समानता (अथवा कुम्भक), सुषुम्ना के द्वार का सम्बोधन—एक ही पदार्थ है। इका वायु नाडी है और पिङ्गला वाहिनी नाडी है तथा दोनों की समानता होने पर, दोनों के मध्य में स्थित सुषुम्ना नाडी का द्वार आप से आप खुल जाता है। इसी द्वार के सहारे प्राण की ऊर्ध्व गति

करना योगियों का परम ध्येय है। सुषुम्ना के मार्ग ही को कहते हैं मध्यम पथ, मध्यम मार्ग, शून्यपदवी अथवा महानाडी। सूर्य और चन्द्र को यदि प्रकृति तथा पुरुष का प्रतीक मानें तो हम कह सकते हैं कि प्रकृति और पुरुष के आधिष्ठान के बिना मध्यम मार्ग कभी सुख नहीं सकता। वास और दक्षिण के समान होने पर मध्यमावस्था का पूर्ण विकास ही निर्वाण है। इस और पिङ्गला के समीकरण करने से कुण्डलिनी शक्ति जागृत होती है। जब षट्चक्र का सेव कर आशाचक्र के ऊपर साचक्र की स्थिति होती है तब कुण्डलिनी धीरे-धीरे ऊपर चढ़कर चैतन्य समुद्ररूप सहस्रनामचक्र में स्थित परम शिव के आधिष्ठान के लिये अग्रसर होती है। शिव-शक्ति का यह आधिष्ठान महान् आनन्द का अवसर है। इसी अवस्था का नाम युगल रूप है।

‘वज्रयान’ का ही दूसरा नाम ‘सहजयान’ है। सहजिया सम्प्रदाय के योगियों के मतानुसार ‘सहजावस्था’ को प्राप्त करना सिद्धि की पूर्वाता सहजावस्था है। इसी अवस्था का नामान्तर निर्वाण, महासुख, सुखराज, महासुख-साक्षात्कार आदि हैं। इस अवस्था में शांति, श्रेय, ज्ञान—आदिक, आद्य तथा ग्रहण इस लोकप्रसिद्ध त्रिपुटी का बल समय सर्वथा अभाव हो जाता है। इसी अवस्था का वर्णन सरहपा (५०० ई० के आसपास) ने इस प्रसिद्ध बोधे में किया है :—

“जह मन पवन न सञ्चार, रवि ससि नाह पवेश ।

ताहि वट चित्त विश्राम कर, सरहे कदिअ उवेश ॥”

अर्थात् सहजावस्था में मन और प्राण का सञ्चार नहीं होता। सूर्य और चन्द्र का वहाँ प्रवेश करने का अधिकार नहीं है। चन्द्र और सूर्य,

१ जयति सुखराज एकः कारणरहितः सदोदितो जगताम् ।

यस्य च निगदनसमये वचनदरिद्रो बभूव सर्वशः ॥

—सरहपाद का वचन, तैकोदेशटीका पृ० ५६

इका-विज्जलामय भावतोनहीक काळ-चक्र का ही नामान्तर है। निर्वाण पद काळ से अतीत होता है, इसीलिये वहाँ चन्द्र और सूर्य के प्रवेश न होने की बात का सरहपा ने वर्णन किया है। इसी अवस्था का नाम है 'उन्मनीभाव'। इस अवस्था में मन का छय स्वाभाविक व्यापार है। उस समय वास्तु का भी निरोध सम्पन्न होता है। सहजिया लोगों का कहना है कि यही निर्वाण प्रत्येक व्यक्ति का निज-स्वभाव (अपना सच्चा रूप) है। इस समय ओ ध्यानन्द होता है इसी को महासुख कहते हैं। इसी का नाम सहज है। यह पद, कार्याहीन परमार्थ है। महासुख के विषय में सरहपाव की यह शक्ति नितास्त सत्य है कि :—

“घोरे न्घारें चन्दमणि, किमि उज्जोश करेइ।

परम महासुख एखुकणो, दुरिम अरोष हरेइ ॥”

अर्थात् चोर अन्धकार को जिस प्रकार चन्द्रकान्तमणि दूर कर अपने निर्मल प्रकाश से उद्भासित होता है उसी प्रकार इस अवस्था में महासुख समस्त पापों को दूर कर प्रकाशित होता है। इस महासुख की उपलब्धि वज्रयानी सिद्धों के लिये परम पद की मासि है।

इस महासुख के मार्ग करने का एकमात्र उपाय है गुह का उपदेश। तन्त्र साधन मार्ग है। पुस्तकावलोकन से इस मार्ग का रहस्य नहीं जाना

१ ‘हेवज्रतन्त्र’ में महासुख की उस अवस्था का ध्यानन्द बतलाया है जिसमें न तो संसार (भव) है, न निर्वाण, न अपनापन रहता है, न परायापन। आदि-अन्त-मध्य का अभाव रहता है—

आइ ण अदन्त मज्झ गहि, नउ भव नउ निब्बाण।

एहु ओ परम महासुइउ, नउ पर नउ अप्पाण ॥

—सेकोद्देश टीका (पृ० ६९) में उद्धृत हेवज्रतन्त्र का वचन।

गुरु-तत्त्व का सकता। इसीक्षिप्त साधक को किसी योग्य गुरु की शिक्षा नितान्त आवश्यक होती है। परन्तु गुरु का स्वरूप क्या है? यह ज्ञानना आवश्यक है। सहजिया लोग कहते हैं कि गुरु युगनन्दरूप है अर्थात् मिथुनाकार है। वह घन्यता और करुणा की युगल मूर्ति है; उपाय तथा प्रज्ञा का समरस विग्रह है। घन्यता सर्व-श्रेष्ठ ज्ञान का वाचक है; करुणा का अर्थ जीवों के उद्धार करने के लिये महती दया विद्यमाना है। गुरु को घन्यता और करुणा की मिश्रित मूर्ति बतलाने का अभिप्राय यह है कि वह परम शान्ति होता है परन्तु साथ ही साथ जगत् के नामा प्रपञ्च से भर्त्ता प्राणियों के उद्धार के लिये उसके हृदय में महती दया विद्यमान रहती है। वज्रवान में प्रज्ञा और उपाय के एकीकरण के ऊपर जोर दिया गया है। क्योंकि प्रज्ञा और उपाय का सामरस्य (परस्पर मिश्रण) ही निर्वाण है। बुद्धत्व की प्राप्ति के लिये केवल प्रज्ञा से काम नहीं चलता और न उपाय से ही काम चलता है। उसके लिये दोनों का संयोग नितान्त आवश्यक है। इन्हीं दोनों की मिश्रित मूर्ति होने से गुरु को 'मिथुनाकार' बतलाया गया है। वज्रवाणी सिद्धों के मत में मौन-मुद्रा ही गुरु का उपदेश है। शब्द के द्वारा सहस्रतत्त्व का परिचय नहीं दिया जा सकता। क्योंकि मन और

१ ज्ञान-सिद्धि का १३वें परिच्छेद देखिए।

२ न प्रज्ञाकेवलमात्रेण बुद्धत्वं भवति; नाप्युपायमात्रेण। किन्तु यदि पुनः प्रज्ञोपायलक्षणौ, समतास्वभावौ भवतः एतौ द्वौ अभिभूतौ भवतः, तदा मुक्तिमुक्तिर्भवति।

३ उभयोर्मिथुनं यच्च, सलिलक्ष्मीरयोरिव।

अद्वयाकारयोगेन, प्रज्ञोपायं तदुच्यते ॥

चिन्तामणिरिवाशेषजगतः सर्वदा स्थितम्।

श्रुतिमुक्तिप्रदं सम्यक् प्रज्ञोपायस्वभावतः ॥

बाणी के मोक्षर पदार्थ विकल्प के अन्तर्गत हैं । निर्बिकल्पक तत्त्व शब्दातीत हैं । इसी को महायानी ग्रन्थों में अनन्तर तत्त्व कहा गया है । तथा गुरु यह है जो आनन्द या रति के प्रभाव से शिष्य के हृदय में महासुख का विस्तार करे । केवल भौतिक उपदेश देना गुरु का काम नहीं है । गुरु का काम हृदय के अन्धकार को दूर कर प्रकाश तथा आनन्द का उदकास करना है । तन्त्र शास्त्र में इसीप्रकार उपयुक्त गुरु की खोज के लिए इतना आग्रह है ।

गुरु शिष्य की योग्यता को पहिचान कर ही उसे तत्त्व का उपदेश देता था । साधक को यम, नियम आदि का विधान करना अवश्य शिष्य की चाहिए । सत्य, अहिंसा आदि सार्व-भौतिक नियमों का विधान परमावश्यक है । बज्रयानी ग्रन्थों में गुरु के द्वारा विहित “बोधचित्ताभिषेक” का विशेष वर्णन किया गया है । गुरु की आराधना करना शिष्य का परम कर्तव्य है तथा गुरु का भी यह आवश्यक धर्म है कि वह शिष्य के चित्त को प्रपञ्च से दूर हटाकर सम्बोधि की प्राप्ति के लिये उपयुक्त बनावे । शिष्य को तान्त्रिक साधना के लिये नवयौवनसम्पन्ना युवती को अपनी संगिनी बनाना पड़ता है । इसी का नाम तान्त्रिक भाषा में ‘मुद्रा’ है । इस मुद्रा से सम्पन्न होकर शिष्य वज्राचार्य ( वज्र मार्ग के उपदेशक गुरु ) के पास आकर दीक्षित

१ अनन्तरस्य तत्त्वस्य ध्रुतिः का देशना च कर । मा० का०

२ सद्गुरुः शिष्ये रतिस्वभावेन महासुखं तनोति ।

३ या सा संसारचक्रं विरचयति मनः तन्नियोगात्प्रहेतोः

सा धीर्यस्य प्रसादादिशति निजभुवं स्वामिनो निष्प्रपञ्चम् ।

तच्च प्रत्यात्मवेद्यं समुदयति सुखं कल्पनाजालमुक्तं

कुर्यात्तस्याहिम्नयुग्मं शिरसि सविनयं सद्गुरोः सर्वकालम् ॥

—( चर्याचर्याविनिश्चय पृ० १ ) ।

होने के लिये प्रार्थना करता था । आचार्य उसको वज्रसत्त्व के मन्दिर में ले जाता था । यह स्थान गन्ध, धूप तथा पुष्प से सजाया जाता था । इसमें फूलों की माक्षारें लटकती रहती थी । ऊपर सफेद चैदवा टंगा रहता था । माछा और मछिरा की सुगन्ध से यह स्थान सुवासित रहता था । ऐसे मन्दिर में वज्राचार्य मुद्रा के साथ शिष्य का तान्त्रिक विधान के अनुसार अभिवेक करता था तथा नियम पाठन करने के लिये प्रतिज्ञा करवाता था जो इस प्रकार थी:—

“नहि प्राणिवधः कार्यः, भिरत्नं मा परित्यज ।

आचार्यः ते न संत्याज्यः, संवरो दुरसिद्धिमतः ॥”

अर्थात् प्राणिक बध कभी नहीं करना, तीनों रत्नों ( बौद्ध, धर्म तथा संघ ) को मत छोड़ना, आचार्य का परित्याग कभी न करना ; यह नियम बहुत ही कठिन है । इस अभिवेक का नाम ‘बोधिचित्त’ अभिवेक है । इसके प्राप्त करने पर साधक का द्वितीय जन्म होता है और उसे बुद्ध पुत्र की पदवी प्राप्त होती है । अब तक का जन्म सांसारिक कार्य में व्यतीत हुआ । अब गुरु की कृपा से उसे अध्यात्मिक जन्म प्राप्त होता है । गुरु स्वयं बुद्ध रूप है, अतः शिष्य का बुद्ध-पुत्र कहलाता उचित ही है । इस अभिवेक का रहस्य यह है कि शिष्य का चित्त निर्वाण की प्राप्ति के लिये सन्मार्ग पर लग जाता है और वह अब आध्यात्मिक मार्ग का पथिक बन कर अपने मंगल साधन में क्रियाशील होता है ।

तन्त्र-मार्ग की विशुद्ध साधना से अनभिज्ञ लोगों में यह धारणा फैली हुई है कि जितने त्याग्य कर्म हैं उन सब का अनुष्ठान साधक के लिए विहित है । परन्तु यह धारणा भ्रान्त, निराधार तथा

१ इस विषय के विशेष विवरण के लिये देखिये— श्रीगुरुसमाख-तन्त्र-पटल १५ पृ० १४-११२ । प्रज्ञोपायविनिर्णयसिद्धि-परि० ३, पृ० ११-१५ । ज्ञानसिद्धि १७ वॉ परिच्छेद ।

निर्मूलक है। तन्त्रों में साधक की योग्यता (अधिकार) पर बड़ा आग्रह दीखता है। शिष्य को 'पुण्यसंभार' का वर्जन करना नितान्त आवश्यक है जिसके निमित्त बुद्ध की मन्दना, पापदेशना, पुण्ययानुमोदन, समवग्रहण की व्यवस्था की गई है। यम-नियमों का सम्पूर्ण अनुष्ठान कथमपि वर्जनीय नहीं है। अभिषेक के समय वज्राचार्य का यह उपदेश है—

प्राणिनश्च न ते धात्या, भदत्तं नैव चाहरेत् ।

मा चरेत् काममिध्या ना, भृशं नैव हि भाषयेत् ॥

अर्थात् प्राणिहिंसा, भद्रचाहरण, कामचार तथा मिथ्या भाषण कभी नहीं करना चाहिए। जो 'मद्यपान' आवश्यक समझता है उसके लिए 'शानसिद्धि' स्पष्ट कहती है—

सर्वानर्थस्य मूलत्वात् मद्यपानं विनर्जयेत् २ ।

अर्थात् समग्र अनर्थों के मूल होने से मद्यपान कभी न करना चाहिए। ये नियम साधन-मार्ग के प्रारम्भिक उपाय हैं। इनकी अवहेलना करने पर साधक साधारण मार्ग पर भी नहीं चल सकता, अद्वैत सत्यमार्ग पर चढ़ना तो नितान्त दुरुह व्यापार है। सारांश है कि तन्त्रमार्ग की साधना उल्टो-पल्टो की साधना है। उसके निमित्त सबेरे कबे नैतिक आचरण की आवश्यकता है। योही भी नैतिक शिक्षकता घातक सिद्ध होगी।

महासुख की उपलब्धि के स्थान तथा उपाय का वर्णन वज्रयानी ग्रन्थों में विस्तार के साथ मिलता है। सिद्धों का कहना है कि 'उपयोग-अवधूती-कमल' में महासुख की अभिव्यक्ति होती है। तन्त्रशास्त्र और हठयोग के ग्रन्थों में इस कमल को 'सहस्रदल' (हजार पत्तों वाला) कहा गया है। वज्रगुरु का आसन इसी कमल की कर्णिका के मध्य में है। इस स्थान की प्राप्ति मध्यममार्ग के अवलम्बन करने से ही हो सकती है। जीव सौत्तरिक वृथा में दक्षिण



और वाम मार्ग में इतना भ्रमण करता है कि उसे मध्यम मार्ग में जाने के लिये तनिक भी समर्थ नहीं होती। यह मार्ग गुरु की कृपा से ही प्राप्य है। सहजिया लोग वाम शक्ति को 'ललना' और दक्षिण शक्ति को 'रसना' कहते हैं। तान्त्रिक भाषा में ललना, चन्द्र तथा प्रशा-वाम शक्ति के शोभक होने से समानार्थक है। रसना, सूर्य और कृपाय-दक्षिण शक्ति के शोभक होने से पर्यायवाची है। इन दोनों के बीच में चलने वाली शक्ति का पारिभाषिक नाम है "अवधूती"। अवधूती शब्द की व्युत्पत्ति है—

“अवहेलया अनाभोगेन क्लेशादि पापान् धुनोति ।

अर्थात् यह शक्ति जो अनायास ही क्लेशादि पापों को धुँव कर देती है। अवधूतीमार्ग ही अद्वयमार्ग, शून्यपथ, आनन्दस्थान आदि शब्दों से अभिहित किया जाता है। ललना और रसना इसी अवधूती के ही अविशुद्ध रूप हैं। जब ये शक्तियाँ विशुद्ध होकर एकाकार हो जाती हैं तो हमें "अवधूती" कहते हैं। तब चन्द्र का चन्द्रत्व नहीं रहता और न सूर्य का सूर्यत्व रहता है। क्योंकि इन दोनों के आश्रितत्व से ही 'अवधूती' का उदय होता है। यज्ञभाष के द्वारा ललना और रसना का शोधन करने से तत्पर्य, नानी की सुद्धि से है। शोधन होने पर दोनों नादियाँ मिलकर एकरस या एकाकार हो जाती हैं। इसी निःस्वभाव या नैरात्म्य अवस्था को ही शून्यावस्था कहते हैं। जो इस शून्यमय अद्वैतभाव में अभिप्लव्य कर आत्मप्रकाश करता है वही सच्चा यज्ञगुह्य है।

१ द्रष्टव्य 'वीणापाद' का यह गायन—

सु अ लाल ससि लागेलि तान्तरि ।

अणह दाइडी वाकि किअत्त अवधूती ॥

बाजइ अलो सहि हेअ वीणा

सुन तान्ति धनि विलसइ रुपा ॥

—बौद्धगान ओ दोहा पृ० ३०

रागमार्ग—

महासुख कमल में जाने के लिये यथार्थ साधारण्य प्राप्त करने के लिये मध्यमपथ का अवलम्बन करना तथा इन्द्र का मिश्रण कराना ही होगा। दो को बिना एक किये हुये सृष्टि और संहार से अतीत निरञ्जन पद की प्राप्ति असंभव है। इसलिये मिश्रण ही अद्वयशून्यता तथा परमाण्व्द आन का एक मात्र सपाय है। सहजिया लोगों का कहना है कि तुरे कर्मों के परिहार से तथा इन्द्रिय निरोध से निर्विकल्पक दशा उत्पन्न नहीं की जा सकती। युगल अवस्था की प्राप्ति न होने से विराग तथा विषय का त्याग एकदम निष्फल है। इसके लिये एक ही मार्ग है—सहजमार्ग—रागमार्ग, वैराग्यमार्ग नहीं। इस मार्ग के लिये कठिन तपस्या आदि का विज्ञान निष्फल है। श्रीसमाज-तन्त्र का कथन है कि दुष्कर नियमों के करने से शरीर केवल दुःख पाकर सूखता है; चित्त दुःख के समुद्र में गिर पड़ता है। इस प्रकार क्लेश होने से सिद्धि नहीं मिलती—

दुष्करैर्नियमैस्तीव्रैः, मूर्तिः शुष्यति दुःखिता ।

दुःखाब्धौ क्षिप्यते चित्तं, विदोषात् सिद्धिरन्यथा ॥

इसलिये पंच प्रकारों के कामों का त्यागकर तपस्या द्वारा अपने को नीहित न करे। योगतन्त्रानुसार सुखपूर्वक बोधि (ज्ञान) की प्राप्ति के लिये सदा उद्यत रहे—

पञ्चकामान् परित्यज्य तपोभिर्न च पीडयेत् ।

मुलेन साधयेत् बोधिं योगतन्त्रानुसारतः ॥

इसलिये वज्रयाग का यह सिद्धान्त है कि देहरूपी वृक्ष के चित्त-रूपी भङ्गुर को विशुद्ध विषय-रस के द्वारा सिक करने पर यह वृक्ष कल्पवृक्ष बन जाता है और आकाश के समान निरञ्जन फल फलता है। महासुख की सभी प्राप्ति होती है—

तनुतरचित्ताङ्कुरको विषयरसैर्यदि न सिच्यते शुद्धेः।

अग्नय्यापो कलदः कल्पतरुत्वं कथं लभते १ ॥

राग से ही बन्धन होता है अतः मुक्ति भी राग से ही उत्पन्न होती है। इसलिये मुक्तिका सद्यः साधन महाराग वा अनन्यराग है, वैराग्य नहीं। इस बात के ऊपर 'हेवप्रतन्त्र' आदि अनेक तन्त्रों की वृत्ति अत्यन्त स्पष्ट है:—“रागेन बध्यते लोको रागेनैव विमुच्यते।” इसलिये अनङ्गवज्र से चित्त को ही संसार और निर्वाण दोनों बतलाया है। जिस समय चित्त बहुत संकल्प रूपी अन्धकार से अभिभूत रहता है; विशुद्धी के समान चंचल होता है और राग, द्वेष आदि मलों से विसृत रहता है, तब वही संसार रूप है १।

अनल्प-संकल्प-तमोभिभूतं,

प्रमञ्जनोन्मत्त-तद्विचंचलञ्च ।

रागादिदुर्धारमकावलितं ;

चित्तं विसंसारमुषाच्च वज्री ॥

वही चित्त जब प्रकाशमान होकर कल्पना से विमुक्त होता है, रागादि मलों के छेप से विरहित होता है, ग्राह्य, ग्राहक भाव की दृष्टा को भस्मीकृत कर जाता है तब वही चित्त निर्वाण कहलाता है ३। वैराग्य

१ 'चर्याचर्यविनिश्चय' के छुट्टपाद कुत प्रथम पाद की टीका में छट्टत सरहपाद का वचन ।

२ प्रशोपायविनिश्चयसिद्धि ३।२२

३ प्रभास्वरं कल्पनया विमुक्तं, प्रहीणरागादिभलप्रक्षेपम् ।

ग्राह्यं न च ग्राहकमप्रसत्त्वं, तदेव निर्वाणवत् जगदा ॥

—प्र० वि० सि० ३।२३

नागार्जुन के निम्नांकित वचन से इसकी तुलना कीजिये ।

निर्वाणस्य वा कोटिः, कोटिः संसरणस्य च ।

न तयोरन्तरं किञ्चित्, सुषुप्तमपि विद्यते ॥

को दमन करने वाले पुरुष को 'वीर' कहते हैं ।

ऊपर छटना और रसना के एकत्र मिलन की बात कही गयी है । विशुद्ध होवे पर ये दोनों 'भवधूती' के रूप में परिचित हो जाती हैं ।

'डोम्बी' उस समय एकमात्र अवधूतिका ही प्रयोजित रहती है ।

तथा 'अवधूतिका' के विशुद्ध रूप के लिए 'डोम्बी' शब्द का 'चाण्डाली' व्यवहार किया जाता है । वामशक्ति और दक्षिणशक्ति के मिश्रण से जो अग्नि या तेज उत्पन्न होता है उसकी प्रथम अभिव्यक्ति नाभिचक्र में होती है । इस 'अवस्था' में यह शक्ति अच्छी तरह विशुद्ध नहीं रहती । इसका सहजिया भाषा में सांकेतिक नाम 'चाण्डाली' है । जब चाण्डाली विशुद्ध हो जाती है तब उसे 'डोम्बी' या 'यज्ञाली' कहते हैं । अवधूती, चाण्डाली और यज्ञाली ( या डोम्बी ) एक ही शक्ति की त्रिविध अवस्था के नामान्तर हैं । अवधूती अवस्था में द्वैत का निवास रहता है क्योंकि उसमें हृदय और विकृता पृथक् रूप में अपना कार्य अलग-अलग निर्वह करती हैं । चाण्डाली अवस्था में द्वैताद्वैत का निवास है तथा यज्ञाली अद्वैतभाव की सूचिका है । तन्त्र में शक्ति के जो तीन भेद—अपरा, परापरा तथा परा—किये गये हैं उनका कक्ष्य इन्हीं तीनों भेदों से है । अवधूती अवस्था में वायु का संचार तथा निर्गम होता है, इसी का नाम संसार है । शक्ति को सरलमार्ग में ले जाना अर्थात् एक राति को दूर कर सरलपथ में ले चलना साधक का

१ तुलनीय भुसुकुपाद की यह प्रसिद्ध गीति—

आम्र भुसुकु बंगाली भहनी ।

जिअ घरिणी चण्डाली लेली ॥

उहि ओ पंचभाट गइ दिविसंज्ञा गठा ।

न खानमि चिअ भोर कहि गइ पइठा ॥

प्रधान कार्य है। सिद्धाचार्यों का उजू बाट (उजू—सीधा मार्ग) यही है। वाम और दक्षिण की गति जब तक है तब तक हमारा मार्ग टेढ़ा (सिद्धों की भाषा में बाँक = वक्र) ही रहता है। इस मार्ग को छोड़कर सीधे मार्ग में आने के लिये सिद्धाचार्यों ने अनेक सुन्दर दृष्टान्त दिये हैं। इस मार्ग के अवलम्बन करने से वज्रयाने साधक को अपनी अभीष्ट-सिद्धि प्राप्त होती है। अन्तिम एण में रागाग्नि व्याप से भाग प्राप्त हो जाती है जिसका नाम है निर्वाण (या ध्या का शुद्ध भाग)। रागाग्नि के निवृत्त होने से जिस आनन्द का प्रकाश होता है उसे कहते हैं—विरमानन्द। उस समय चन्द्र स्वभावस्थित होता है, मन स्थिर

१ मध्यमार्ग ही सरल मार्ग, उजू मार्ग वा उजू बाट है। सरहपाद की शक्ति है :—

“उजू रे उजू छाड़ि ना ले ओ रे वँक ।”

निष्पत्ति बोहिया जाहु रे लौक ॥

अर्थात् उजूमार्ग को पकड़ो, टेढ़े रास्ते को छोड़ दो।

सिद्धाचार्य शान्तिपाद (प्रसिद्ध नाम सुसुक्क) की यह उक्ति भी मननीय है—

वाम दहि न दो बाट छोड़ी ।

शान्ति बुगथेउ संकेलिउ ॥

अर्थात् वाम और दक्षिण मार्ग को छोड़कर मध्यमार्ग का ग्रहण आवश्यक है। यही विशुद्ध “अवधूतीमार्ग” या वज्रमार्ग है। बिना इसका आश्रय लिये बुद्धत्व, तथागतभाव या महासुख की प्राप्ति का दूसरा मार्ग नहीं है—एतद् विरमानन्दोपायमार्ग विहाय नान्यमार्गसद्भावोऽभिमुखोऽस्ति। इसी का घोटक यह तन्त्र वचन है—

एष मार्गवरः श्रेष्ठो महायानमहोदयः ।

येन यूयं गमिष्यन्तो भविष्यथ तथागताः ॥

होता है, तथा वायु की गति स्थगित होती है। जिसके हृदय में विरमानन्द का प्रकाश उत्पन्न हो गया है, वही सत्य में योगीन्द्र, योगिराट् है तथा सहजिया भाषा में वही 'बज्रधर' पदवाच्य सद्गुरु कहलाता है।

सहजिया लोगों में महासुद्धा का साक्षात्कार ही सिद्धि गिना जाता है। शून्यता तथा करुणा के अमेद को ही 'महासुद्धा' कहते हैं। जिसने

महासुद्धा इस अमेद ज्ञान को प्राप्त कर लिया है, उससे ज्ञात कोई भी पदार्थ नहीं रहता। उसके लिए समग्र विश्व के पदार्थ अपने विशुद्धरूप को प्रकट कर देते हैं। 'धर्मकरुणक', 'बुद्धरत्नकरुणक' तथा 'जिनरत्न'—इसी महासुद्धा के पर्याय हैं। तन्त्रशास्त्र में शिव और शक्ति का जो सात्त्विक तथा स्थान है वही रहस्य तथा स्थान वज्रयान में शून्यता तथा करुणा अथवा वज्र और कमल का है। शिव-शक्ति के सामरस्य को दिखाने के लिए तन्त्र में एक पञ्चविधोप का उपयोग किया जाता है। पञ्च में दो समवेन्द्र त्रिकोण हैं—एक ऊर्ध्वमुख त्रिकोण रहता है और दूसरा अधोमुख त्रिकोण। ये पृथक् रूप से शिवतत्त्व तथा लक्ष्मीतत्त्व के चोतक हैं—इनका एकीकरण दोनों के परस्पर आश्लिष्य या मिलन का आग्निमय निर्वर्णन है। शून्यता तथा करुणा के परस्पर मिलन—वज्र और कमल का परस्पर योग—दोनों का रहस्य एक ही है—काफिरूप का परस्पर मिलन या सामरस्य या समरसता।

इन्द्रियसुख में आसक्त पुरुष धर्मतत्त्व का ज्ञाता कभी नहीं हो सकता। वज्र-कमल के संयोग से जिस साधक ने बोधिमण्ड को वज्रमार्ग में अच्युत रखने की योग्यता प्राप्त कर ली है अथवा जिसने शिव-शक्ति के मिलन से जड़नाड़ी में बिन्दु को वाकित कर स्थिर तथा दृढ़ करने की सामर्थ्य सिद्ध कर ली है, वही महायोगी है। धर्म का तत्त्व उसकी ज्ञानदृष्टि के सामने स्वयं उन्मिश्रित हो जाता है। समस्त साधन का उद्देश्य

बोधिचित्त या बिन्दु की रक्षा करना है। बोधिचित्त से अभिप्राय बोधिमारग पर आरुढ़चित्त से है। ऐसा उपाय करना चाहिए जिससे बिन्दु उस मार्ग से परितः न हो जाय। नाना प्रकार की साधना का फल काय, वाक् तथा चित्त की दृढ़ता स्थापित करना होता है। देवता के संयोग से काम की दृढ़ता, चन्द्रमास के द्वारा चन्द्र सूर्य की गति के समान होने पर वाक् की दृढ़ता और सुमेरुशिखर पर श्वास को ले जाने से चित्त की दृढ़ता सम्पादित होती है। बिना इसकी दृढ़ता हुए साधक में परम चैतन्य की शक्ति का आविर्भाव हो नहीं सकता। यदि आविर्भाव सम्भवतः हो भी जाय, तो उसे सहज या घ्राण करने की चमत्ता साधक में नहीं रहती। इसीलिए गुरु इस दृढ़ता की प्राप्ति के लिए विशेष आग्रह दिखाता है। इस दृढ़ता की अभिव्यक्ति 'वज्र' शब्द के द्वारा की जाती है। इस प्रकार द्वैतभाव के परिस्थाग से अद्वैतभाव की अनुभूति वज्रयान का परम उद्देश्य है। 'वज्र' दृढता का ही भौतिक प्रतीक है क्योंकि दोनों ही दृढ़, अखण्डनीय, अघोष, अमेघ तथा अविनाशी हैं—

दृढं सारमसौशीर्यमच्छेद्यामेघलक्षणम् ।

अदाहि अविनाशि च शून्यता वज्रमुच्यते ॥

—वज्रशेखर पृ० २३

वज्रयान का अर्थ है सब मुद्दों का ज्ञान—(सर्वताभागतं ज्ञानं वज्रयानमिति स्मृतम्)। इस मत में परमार्थ सर्वव्यापक, अविकारी,

१ अनादिनिघनं शान्तं भावाभानक्षयं त्रिभुम् ।

शून्यताकरुणाभिन्नं बोधिचित्तमिति स्मृतम् ॥

—श्रीसमाधतन्त्र पृ० १५३ ।

इसकी विस्तृत व्याख्या के लिए द्रष्टव्य—ज्ञानसिद्धि पृ० ७५ ।

२ ज्ञानसिद्धि १।३० ।

सत्त्व-  
भावना

सर्वत्र भावा जाता है। आकाश के समान भ्रमतिष्ठित, व्यापक तथा लघुभयवर्जित को तत्त्व है यही 'वज्रज्ञान' है। न यह भावरूप है, न अभावरूप, न भावाभावरूप और न लघुभयवर्जित है :—

भावाभावौ न तौ तत्त्वं, भवेत् ताभ्यां निर्वर्तितम् ।

न देशत्वमतो युक्तं, सर्वशो न भवेत्तदा ॥ ( शा० ति० १२।४ )

मूलतत्त्व साकार तथा निराकार दोनों से मिल है। उसके निमित्त न तो द्रव्य की भावना करे न अद्रव्य की, न द्रव्य को छोड़े और न अद्रव्य का परित्याग करे ( प्रज्ञोपाय० ४१५ ) क्योंकि द्रव्य और अद्रव्य के ग्रहण करने से अनर्थ कल्पना का उदय होता है। इनके त्याग से संकल्प जन्मता है। इसलिए दोनों को छोड़ना आवश्यक है। परमार्थ निर्विकार, निरासक्त, निष्कांद ( आकांक्षाहीन ), गतकल्प, आद्यन्तहीन, कल्पना-मुक्त है। द्रव्यता ही 'प्रज्ञा' है तथा अशेष प्राणियों पर अनुकम्पा ( कृपा ) ही 'उपस्य' है। प्रज्ञोपाय के मिलन का अर्थ है प्रज्ञा तथा करुणा का परस्पर योग। इसको उपलब्धि से ही परमार्थ मिलता है१। तत्त्वभावना भावक, भाव्य तथा भावना की त्रिपुटी से रहित होती है—

न यत्र भावकः कश्चित्, नापि कश्चिद् विभावना ।

भावनीयं न चेवास्ति, सोच्यते तत्त्वभावनाश्च ॥

१ अग्रतिष्ठं यथाकाशं व्यापि लक्षणवर्जितम् ।

इदं तत् परमं तत्त्वं वज्रज्ञानमनुत्तरम् ॥

—ज्ञानसिद्धि १।४०


२ प्रज्ञोपायस्युक्तात्मा सर्वासङ्गपराङ्मुखः ।

जन्यनीहैव संसिच्येत तत्त्वाम्यासे कृतभ्रमः ॥

—प्रज्ञोपाय० ५।१६

३ प्रज्ञोपाय-निमिश्रय-सिद्धि का चौथा परि० तथा ज्ञानसिद्धि का १२ वाँ परि० देखिए ।



वज्रयानी ग्रन्थों में प्रज्ञा और उपाय की एकाकार की मूर्ति के निदर्शन के लिए एक बीज का वर्णन किया जाता है। यह बीज है—  
 एवं तत्सर्वं । ब्राह्मणग्रन्थों में इसे शिव-शक्ति का योग मानते हैं  
 इसी तत्त्व को यह बीज प्रकट करता है। इस बीज का  
 शान्तिक स्वरूप यह है कि एकार  त्रिकोण की आकृति धारक है  
 और बीच में लघु त्रिकोण के रूप में 'व' की स्थिति है। बिन्दु दोनों  
 के संयोग का सूचक दोनों त्रिकोणों का मध्यबिन्दु है। यह बीज बुद्धरत्न  
 के रक्षने के लिए करणक (सन्दूक) माना गया है। इसकी प्राप्ति  
 की 'अष्टासुख' उपलब्धि है। अतः यह सब सौख्यों का आधार माना  
 जाता है। हेवज्रतन्त्र के अनुसार—

एकाकृति रद्विष्यं, मध्ये वंकारभूषितम् ।

आलयः सर्वसौख्यानां, बुद्धरत्नकरणकम् ॥

इस बीजतन्त्र में एकार मातृरूप है, और यह जन्म तथा प्रज्ञा का  
 स्रोतक है। वंकार पिता है एवं सूर्य तथा उपाय का सूचक है। बिन्दु  
 अनाहत शब्द का प्रतीक है, जो दोनों के संमिश्रण का चक्र है—

एकाकारस्तु भवेन्माता वंकारस्तु रताधिपः ।

बिन्दुश्चानाहतं शनं तज्ज्वलान्यक्षराणि च ॥

अतः 'एवं' युगलरूप का वाचक है। परमार्थ एक भी नहीं है, न  
 दो ही है, अपितु दो होते हुए भी एकाकार है। इसी तत्त्व को वैष्णव  
 'युगलमूर्ति', तान्त्रिकयोग 'यामक' तथा बौद्धयोग 'युगलक्ष' नाम से  
 पुकारते हैं। जिस प्रकार दो बैल एक ही युग में बाँधे जाने पर अपनी  
 निश्चला होकर एकता के सूत्र में बाँध जाते हैं, उसी प्रकार यह परमतत्त्व  
 (जो शिव-शक्ति अर्थात् प्रकृति-पुरुष के परस्पर मिश्रण का प्रतिनिधि है)

१ सिद्ध काण्डपाद के २१ वें दोहे की टीका में उद्धृत 'हेवज्रतन्त्र'  
 के वचन। ग्रन्थ-दोहाकीर्ण पृ० १६६।

की होते हुए भी दो नहीं है। यह भद्वैत (दो नहीं), अद्वैत (इक-नहीं) आदि पदों के द्वारा वाच्य होता है। इसी तत्त्व का प्रतिनिधि 'पूर्व' पद है। इस बीज की उपयोगिता के विषय में सिद्ध काण्डपाद की यह रहस्यमयी कृति अवधान देने योग्य है—

एवँकार बीजं तद्वज्रं कुसुमिञ्च—श्रवणिन्दए॥

महुश्चरं रूपं सुरञ्च—वीरं निषह मवरन्दए॥

साधक को प्रथमतः वैराग्य को दमन करना चाहिये जिससे वह 'वीर' पदवीको प्राप्त करता है। तब इसी 'पूर्व' बीज को लेकर अभ्युक्त (कभी श्रुत न होने वाला), महाराग (अत्यधिक प्रेममय) सुख को प्राप्त उसी प्रकार अनुभव करता है, जिस प्रकार अमर खिले हुए कमल के ऊपर बैठकर मकरन्द का स्वाद लेता है।

'पूर्व' तत्त्व का यथार्थ ज्ञान समग्र ज्ञेय पदार्थों की उपलब्धि है। इसका ज्ञान साधक को बन्धकोटि की सिद्धि में पहुँचा देता है। काण्डपाद कहते हैं—

एवँकार जे बुजिभाते ते बुजिभाते समल असेस॥

चम्पकपरज्यो सो हु रे णिअ-पद्मचर-वेसर॥

आशय यह है कि जिसने एवँकार को जाना है उसने समग्र विषयों को जान लिया है। परमार्थ के ज्ञाता के सामने जगत् का कोई भी विषय अज्ञेय नहीं रहता। शुभ्यता और करुणा की अभेदरूपिणी यह महामुद्रा असंकायक है अर्थात् बुद्ध का सत्य यथार्थ स्वरूप है। इसके ज्ञान होते ही साधक अपने मधु-वज्रधर-के वेश को धारण कर लेता है। ज्ञाना महात्त्वपूर्ण होने के कारण इस बीजमन्त्र का वज्रयात्रीय साधना में विशिष्ट गौरव है। पूर्व =



## ( ङ ) कालचक्रयान

वज्रयात्र के उद्भव के कुछ ही समय बाद एक नवीन बौद्ध तान्त्रिक सम्प्रदाय का जन्म हुआ जिसका नाम है 'कालचक्रयान'। इस सम्प्रदाय

ग्रन्थ

की धारणार्थ वज्रयात्री ग्रन्थों में ही उपलब्ध नहीं होती, प्रत्युत बौद्ध तान्त्रिकों के ग्रन्थों में भी ये सिद्धान्त पर्याप्त स्वरूप से प्राप्त होते हैं। उदाहरण के लिए, प्रत्यभिशाददर्शन के आचार्य अभिनवगुप्त ने अपने 'सन्त्रालोक' में कालचक्र का बड़ा ही विशद, विस्तृत विवेचन प्रस्तुत किया है, परन्तु उन्होंने इस सिद्धान्त को बौद्ध तान्त्रिक तथ्यों के अन्तर्गत ही सम्मिलित किया है। परन्तु ये सिद्धान्त मुख्यतया वे ही हैं जिनको आधार मानकर इस बौद्ध तान्त्रिक सम्प्रदाय ने अपने नवीन ध्यान—कालचक्रयान—का प्रवर्तन किया। सिद्धाचार्यों की वाशियों के अनुशीलन से भी हम इसी परिणाम पर पहुँचते हैं कि ये तन्त्र सिद्धों को अवगत थे। कालचक्र की इस धारा को आश्रित कर पिछली शताब्दियों में इस नवीन सम्प्रदाय का उद्भव हुआ। परन्तु सामग्री के अभाव में इस मत के इतिहास का पता नहीं चलता। अभी हाल में 'सेकोदेश टोका' नामक ग्रन्थ प्रकाशित हुआ है। जिसमें कालचक्र के दार्शनिक सिद्धान्त तथा व्यावहारिक साधना-पद्धति का विशिष्ट वर्णन है। यह ग्रन्थ किसी भूत सन्त्रग्रन्थ की व्याख्यामात्र है। इसके अनुशीलन से कालचक्रयान के विशाल साहित्य का तनिक आभास

१ गा० ओ० सी० ( संख्या ६० ) में डा० कारेल्ली की महत्वपूर्ण प्रस्तावना के साथ प्रकाशित, बम्बोदा १९४१। इसकी सम्पादिका इटली की रहने वाली हैं परन्तु उनका तन्त्र में प्रवेश तथा तान्त्रिक तत्त्वों की ओर उनकी सहानुभूति भारतीयों के समान है। ग्रन्थ के आरम्भ में ही गई प्रस्तावना विद्वत्साध्य तथा आवश्यक विषयों से परिपूर्ण है।

सा मिलता है। 'परमार्थ सेवा' के अतिरिक्त 'विमलप्रभा' इस मत का विशिष्ट ग्रन्थ प्रतीत होता है। इस ग्रन्थ के लेखक का नाम है—  
नरहपाद या नारोपा। ये कोई विशिष्ट तान्त्रिक आचार्य प्रतीत होते हैं।  
इस ग्रन्थ में नागार्जुन, आर्यदेव तथा चन्द्रगोस्वामी के तान्त्रिक मत  
विषयक पक्षों का उद्धरण दिया गया है। साथ ही साथ प्रसिद्ध सिद्धाचार्य  
सरहपाद के दोहा उद्धृत किये गये हैं<sup>१</sup>। इन्द्रभूति की शानसिद्धि से  
'वज्रशान' का उद्धरण दिया गया है<sup>२</sup>। अनेक अप्रसिद्ध सिद्धों के पक्ष  
भी प्रमाणरूप से दिये गये हैं। इससे स्पष्ट है कि 'नारोपा' का समय  
१० वें शताब्दी से पहले नहीं हो सकता। इस ग्रन्थ का विषय है—  
लेख, अभिषेक या तान्त्रिकी दीक्षा, परन्तु आचार्य-पद्धति के अतिरिक्त  
मूल सिद्धान्तों का भी संक्षिप्त विवरण दिया गया है। इसी ग्रन्थ के आधार  
पर कालचक्रयान के मत का संक्षिप्त वर्णन यहाँ प्रस्तुत किया  
जाता है।

### मुख्य सिद्धान्त—

कालचक्रयान का यह मुख्य सिद्धान्त है कि बाहर का समग्र  
ब्रह्माण्ड इस मानव-शरीर के भीतर है। यह तो वेदान्त का मान्य  
सिद्धान्त है कि पितृकाय तथा ब्रह्मायक में निहित एकता है। बाह्य  
जगत् के सूर्य-चन्द्र, आकाश-वाताल-भूमि, समस्त भुवन, विन्ध्य-हिमालय  
आदि पर्वत, गंगा-यमुना-सरस्वती आदि नदियाँ—क्षिति-विशाल तथा  
सूक्ष्म प्रपञ्च उपलब्ध होते हैं वे सब इस देह में विद्यमान हैं। सिद्धान्त

१ ब्रह्मव्य तैकोद्देशटीका पृ० २६।

२ वही, पृ०  $\frac{४८}{१}$ ,  $\frac{४८}{४}$ ।

३ वही पृ० ५८ (= शानसिद्धि पृ० ३६, श्लोक ४७)।

का कार्य है कि यह इस रहस्य को जानकर अपने शरीर की शुद्धि के सम्पादन का प्रयत्न करे। शरीर के ही द्वारा सिद्धि प्राप्त होती है, साधना का मुख्य साधन शरीर है। अतः कायशुद्धि होने पर ही प्रज्ञा-शुद्धि तथा चित्तशुद्धि हो सकती है। काय, प्राण तथा चित्तका इतना घनिष्ठ सम्बन्ध है कि एक की शुद्धि हुए बिना दूसरे की विशुद्धता संवर्धित नहीं हो सकती और बिना तीनों की विशुद्धि हुए परमार्थ की प्राप्ति नितास्त असम्भाव्य है। इस प्रकार काय में ही कायचक्र का परिवर्तन सदा हुआ करता है। इस तरह को पहचानना चाहिए।

यह विद्वत् शक्ति तथा शक्तिमान् के परस्पर संयोग का फल है। परम तत्त्व को 'आदिबुद्ध' कहते हैं। उनका न आविर्भाव है और न अन्त है। अनन्त ज्ञान से सम्बन्ध होने से, भविष्यीय रूप से समग्र धर्मों को जानने के कारण, वे ही 'बुद्ध' इस विद्वत् के आविर्भाव में वर्तमान होने से आविर्बुद्ध हैं। 'आदि' से तात्पर्य है उत्पादक-मूल-हित से। वे करुणा और शून्यता की मूर्ति हैं। अर्थात् परमतत्त्व के दो प्रकार हैं—

( १ ) शून्यता-समस्त धर्मों को किस्वभाव होने का ज्ञान; यह सकृष्ट प्रज्ञा है। ( २ ) करुणा—अनन्त दया अर्थात् दुःख के समुद्र में डूबने वाले प्राणियों को उद्धार करने की असोम अनुकम्पा। प्रज्ञा तथा करुणा की सम्मिश्रित मूर्ति काष्ठचक्रायाम में 'आदि बुद्ध' है जिस की यह महती विशिष्टता है कि वे सर्वेश होते हुए परम कारुणिक हैं। जब तक करुणा का बन्ध नहीं होता, तब तक प्रज्ञासम्बन्ध होने से भी विशेष लाभ नहीं है। इसलिए 'बुद्ध' को हम 'महाशक्' कहते हैं—अर्थात् महाबुद्धि की सामर्थ्य रखने वाला। अतः महावानी कल्पना के अनुसार ही काष्ठचक्रायाम में आदि बुद्ध की कल्पना करुणा और शून्यता की एकता के रूप में की गई है। उन्हीं की संज्ञा 'काक' है। उनकी शक्ति संज्ञिति-

रूपिणी है अर्थात् जगत् का यह व्यावहारिक रूप (संस्कृति) उन्हीं की शक्ति हैं। चक्र संवत् परिवर्तनशील विरव का प्रतिनिधि है। शक्ति से संवक्षित रूप 'कालचक्र' है। यह अष्टय (दो होकर भी एक) है तथा कभी विभाज नहीं होने वाला (अचर) है—

अनादिनिधनो बुद्ध आदि बुद्धो निरन्वयः ।

कक्षाशून्यतामूर्तिः कालः संस्कृतिरूपिणी ।

शून्यता चक्रमित्युक्तं कालचक्रोऽद्वयोऽक्षरः ॥

**आदि-बुद्ध—**

आदि बुद्ध के चार काय होते हैं—( १ ) सहज काय, ( २ ) धर्म काय, ( ३ ) संभोग काय तथा ( ४ ) निर्माण काय। वैदिकदर्शन में जीव की जाग्रत्, स्वप्न, सुषुप्ति तथा तुरीय—ये चार अवस्थाओं मानी जाती हैं। इन चारों अवस्थाओं में विद्यमान रहने वाला चैतन्य भिन्न-भिन्न नामों से पुकारा जाता है। जाग्रत् अवस्था के साक्षी चैतन्य को (जीव को) 'विरव' कहते हैं, स्वप्न के साक्षी को तैजस तथा सुषुप्ति के साक्षी को 'मातृ' कहते हैं। इससे अतिरिक्त गुरीपदशा का साक्षी वास्तव 'आत्मा' है। उसी प्रकार कालचक्रायन में इन अवस्थाओं से सम्बद्ध चार कायों की कल्पना मानी जाती है। इनसे सम्बद्ध भिन्न-भिन्न वस्तु तथा योग का निर्देश इस चक्र में किया गया है—

१ सहजकाय	कथया	ज्ञानवज्र	विशुद्धयोग	तुरीय
२ धर्मकाय	मैत्री	चिरवज्र	धर्मात्मक योग	सुषुप्ति
३ संभोगकाय	मुद्रिता	वाग्मज्र	मन्त्रयोग	स्वप्न
४ निर्माणकाय	उपेक्षा	कायवज्र	संस्थान योग	जाग्रत्

आदि-बुद्ध का ( १ ) सहजकाय ही परमार्थतः सत्य है। यह

शून्यता के ज्ञान होने से विद्युद् है। यह सूर्योदय का ज्ञान होने भङ्ग तथा महासुख-रूप है। वास्तव करुणा का उदय इसी काय में है। अतः वह ज्ञानवज्र कहा गया है। यही विद्युद् योग है। ( २ ) धर्मकाय में बिना निमित्त ही ज्ञान का उदय होता है। सुषुप्ति के ज्ञान होने से यह निरव्यभिचारी आदि द्वैत से रहित होता है, मैत्री रूप है, निजले दोनों कायों के द्वारा जगत् का समग्र कार्य सम्पन्न कराता है, यह निर्विकल्पक चित्त की सूक्ति होने से 'चित्तवज्र' तथा धर्मात्मक योग कहलाता है। ( ३ ) संभोगकाय स्वप्न की दशा का सूचक है। इसमें अक्षय्य अनाहत ध्वनि का उदय होता है। सब प्राणियों के सादरूप होने से मन्त्रमुद्रिता रूप है। मन्त्र के उदय का सम्बन्ध इसी काय से है। इसे वाग्वज्र तथा मन्त्रयोग कहते हैं। इसी काय के द्वारा आदिबुद्ध धर्म तत्त्वों की शिक्षा प्रदान करते हैं। ( ४ ) निर्माणकाय का सम्बन्ध ज्ञानप्रद दशा से है। ज्ञान निर्माण कायों को धारणकर बुद्ध स्वप्न का नाश करते हैं। यही कायवज्र तथा संरक्षण योग कहलाता है। इन चारों कायों की कल्पनायोगाचार को भी मान्य थी। इस कल्पना में अनेक नवीन बातें समझ करने योग्य हैं।

### ‘काञ्चचक्र’—

‘काञ्चचक्र’ शब्द समष्टि तथा व्यष्टि रूप से उत्तरी परम-तत्त्व का चोत्तक है। इस शब्द के चारों अक्षर परमार्थ साय के स्वरूप का प्रतिपादन करते हैं। ‘का’ कारण का प्रतीक है अर्थात् परमतत्त्व कारणरहित है। कारण बोधिविज्र काय एक ही पदार्थ हैं। ‘ल’ लय ( नाश ) का चोत्तक है। लय किसका ? प्राण का। काय के व्यापार के शान्त होने पर प्राण का लय अवश्यम्भावी होता है। ‘च’ चक्र चित्त का वाचक

है। जगत् के व्यापार के साथ सम्बद्ध रहने से चित्त इन्हीं वियों में सदा अनन्य किया करता है। इसलिये वह चञ्चल रहता है। 'क' क्रम बन्धन का सूचक है। अर्थात् तुरीयावस्था में काय, प्राण तथा चित्त का बन्धन क्रमशः सम्पन्न होता है। प्राण तथा चित्त का परस्पर योग नित्यस्थ सन्निविष्ट रहता है। इसलिये प्रथमतः कायबिन्दु का निरोध करना आवश्यक है। यह संकट में सम्पन्न होता है। अतः 'का' निर्माणकाय का सूचक है। कष्ट में धारु-बिन्दु के निरोध होने से प्राण का लय होता है। बिना प्राण के जय किये चञ्चल चित्त का बन्धन हो नहीं सकता। इन तीनों के बन्धन तथा लय का अनुष्ठान तुरीय दशा में किया जाता है। अतः 'काळचक्र' (जिसमें ये चारों भूचर क्रमशः सन्निविष्ट हैं) उसी परम सत्यभूत, भूचर, आदि-भुक्त को शोषित करता है—

काकारात् कारणे शान्ते लकाराल्लयोऽन वे।

चकाराल्लचित्तस्य ककारात् क्रमबन्धनैः॥

'काळ चक्र' पदतः उसी परमार्थ का शोषक है। 'काळचक्र' में दो शब्द हैं—काळ और चक्र। काळ और चक्र का समन्वय ही परमसत्य का शोषक है। ज्ञान तथा ज्ञेय से सम्बन्ध रहने वाला ज्ञाता, सब आव-रणों के जप का कारण है। अतः वह 'काळ' कहलाता है। काळ, उपाय तथा कल्याण—एक ही सत्त्व के पर्याय है—वही तत्त्व, जिसे हम पुरुष या शिव के नाम से ब्राह्मण-ग्रन्थों में पुकारते हैं। शैवरूप में सदा उपस्थित रहने वाला, तीन धातुओं—काम धातु, रूप धातु तथा अरूप धातु से सम्बद्ध, अनन्त स्थिति से सम्पन्न जगत् का यह चक्र 'चक्र' कहलाता है। चक्र, प्रज्ञा, शून्यता—एक ही सत्त्व के पर्याय है—वही सत्त्व, जिसे प्रकृति या शक्ति की संज्ञा ब्राह्मणग्रन्थों में है। परम सत्त्व इन्हीं ज्ञाता तथा ज्ञेय, प्रज्ञा तथा उपाय का समन्वय होने के कारण



कालचक्र की संज्ञा से पुकारा जाता है। तन्त्र के निम्न तत्त्व पर हम इतना ध्यान दिखलाते हैं उसी पुगलरूप परमतत्त्व की सूचना शिव-शक्ति की एकता का बोधक 'कालचक्र'। सम्यक् दे रहा है। कालचक्र पान में यही परमार्थ है।

इस तत्त्व की उपलब्धि के लिए कालचक्रयानियों ने विविध साधना बतलाई है जिसका उपदेश गुरु के मुख से ही किया जा सकता है। कालचक्रयान की मौखिकता स्पष्ट है।




---

१ स एव कालचक्रो भगवान् प्रशोपायात्मको ज्ञानज्ञेय-सम्बन्धेनोक्तौ यथाक्षरसुखज्ञानं सर्ववैरग्यक्षयहेतुभूतं काल इत्युक्तम् ।

—सेकोद्देशटीका पृष्ठ ८

# पञ्चम खण्ड

( बौद्ध धर्म का प्रसार और महत्त्व )

सूणान् चीनांश्च काम्बोजान्  
शिष्टान् सभ्यांश्च यो व्यधात् ।  
गौरवं तस्य धर्मस्य  
कथा वाचा प्रतन्यते ॥



# तेइसवाँ परिच्छेद

## बौद्धधर्म का विदेशों में प्रसार

भारत के बाहर बौद्ध-धर्म के प्रचार का अपना प्रथम ही इतिहास है। अशोक ने इसे सर्व-प्रथम राजकीय आश्रय देकर इसका विपुल प्रचार किया। इसके पहिले यह भारत के एक प्रान्तमाल का धर्म था। परन्तु यदि अशोक की धर्मप्रचार-भावना इस धर्म को प्राप्त न हुई होती तो इसकी वृथा जैनधर्म के समान हो जाती। अशोक ने अपने पुत्र और पुत्री महेंद्र और संघमित्रा को सर्व-प्रथम प्रचार कार्य के लिये लंका द्वीप में भेजा। तब से लंका ही स्वविरवादी बौद्ध धर्म (हीनयान) का प्रधान केन्द्र बन गया। वहीं से यह धर्म बर्मा, स्याम (थाईलैण्ड) और कम्बोडिया में फैला। इस प्रकार इन देशों में हीनयान धर्म की प्रधानता है। भारत के उत्तर में तिब्बत, चीन, कोरिया, मंगोलिया, तथा जापान में महायान धर्म की प्रधानता है। भारतवर्ष से कनिष्क के समय (प्रथम-शताब्दी) में यह धर्म चीनदेश में गया तथा चीन से होकर यह कोरिया और तिब्बत पहुँचा। कोरिया से यह धर्म जापान में आया। मंगोलिया में इस धर्म के प्रचार करने का श्रेय तिब्बती लोगों को है। इस प्रकार भारत के दक्षिणी प्रदेशों हीनयान का और उत्तरी प्रदेशों में महायान की प्रधानता है।

## (क) तिब्बत में बौद्धधर्म

तिब्बत का राज-धर्म बौद्ध-धर्म है। वहीं का राजा दलाई लामा धर्म का भी गुरु समझा जाता है। तिब्बत को बौद्धधर्म चीन से प्राप्त हुआ और इसी लिये तिब्बती लोगों ने संस्कृत-ग्रन्थों के चीनी अनुवाद का भाषान्तर अपनी भाषा में किया। सर्वास्तिवादी मत के जिन ग्रन्थों

का अनुवाद चीनी भाषा में विशेष रूप से मिलता है इन ग्रन्थों का मूल संस्कृत रूप भारत में भी अप्राप्य है। अतः सर्वोक्तिवाद के त्रिपिटक के विषय तथा महाय को जानने के लिये तिब्बती अनुवादों का अध्ययन अनिवार्य है। तिब्बती अनुवादों की यह एक बड़ी विशेषता है कि संस्कृत ग्रन्थों का वे अक्षरशः अनुवाद प्रस्तुत करते हैं। अतः इनकी सहायता से मूल संस्कृत ग्रन्थों का संस्कृतरूप भक्ती-भक्ति पुनर्निर्मित किया जा सकता है। तिब्बत में बौद्धधर्म के प्रचार का इतिहास बड़ा मनोरञ्जक है। भिक्षु राहुल सांकृत्यायन ने 'तिब्बत में बौद्धधर्म' में इस इतिहास को ६ युगों में विभक्त किया है—(१) आरम्भयुग ५८० ई०—७६३ ई०; (२) भ्रान्तरक्षित युग (७६३ ई०—८८२ ई०), (३) दीपंकर-युग (१०४२—११०२); (४) सर्वस्व-युग (११०२—१३७३ ई०) (५) चोङ्ग-य युग (१३७३ ई० १६६४ ई०), (६) वर्तमानयुग (१६६४ ई०—)।

### शान्त रक्षित—

तिब्बत में बौद्धधर्म का प्रवेश स्नोङ्-गचन्-गसम्-पो (जन्मकाळ ५२७ ई०) के राज्यकाल में प्रथमवार हुआ जब उनकी स्त्री नेपाळ-राजकुमारी अपने साथ अचोम्य, मैत्रेय तथा तारा की चन्दन की मूर्तियों के साथ और दूसरी स्त्री चीनराज की कन्या पुरातन बुद्धप्रतिमा को भील ले दहेल में आई। इन स्त्रियों के सहवास से राजा ने बौद्धधर्म को स्वीकार किया। परन्तु इसको व्यापक रूप ७६३ ई० में मिला जब शास्त्ररक्षित नाळन्दा से तिब्बत में धर्म-प्रचार के निमित्त राजा के निमन्त्रण पर आये। शान्तरक्षित नाळन्दा बिहार के बड़े सारी प्रौढ़ दार्शनिक थे जिनके व्यापक वाक्पिण्ड का परिचय 'तत्त्वसंग्रह' से भक्ती-भक्ति चकता है। शानेन्द्र नामक तिब्बती भिक्षु इन्हें पहले पहल स्वर्ण तिब्बत ले गये। राजा ने इन्का बड़ा स्वागत किया। राजमहल में ही वे ठहराये गये तथा इनकी

भूतसौ अभ्यर्थना की गई। कारखाना उन्हें भारत लौटना पड़ा। दूसरी बार राजा सि-लोह-वदे-बुधम (७४२-५२ ई०) के निमन्त्रण पर शान्तरक्षित ७५ वर्ष की अवस्था में शारीरिक कठिनाइयों का बिना श्याक किये तिब्बत पहुँचे। मोटवेषा के अनेक पुरुषों को भिक्षु बनाया गया तथा 'सम्मे' नामक स्थान पर बड़ा विशाल विहार बनाया गया (७२३-७०५ ई०)। यही पहला विहार तिब्बत में स्थापित किया गया जो पीछे बौद्धधर्म के प्रचार तथा प्रसार में विशेष सहायक सिद्ध हुआ। तिब्बत में व्यापार की सुलु के अनन्तर उनके विद्वान् शिष्य कमलशरित भी राजा के निमन्त्रण पर गये परन्तु चीनी भिक्षुओं के साथ वैमनस्य होने के कारण उन्हें अपने प्रायों से भी हाथ धोना पड़ा।

**दोपंकर श्रीज्ञान—**

दोपंकर श्रीज्ञान का जन्म विक्रमशिला महाविहार के पास ही किसी सत्तमन्त्र के गृह में हुआ था। सुनते हैं कि इन्होंने नालन्दा तथा बोधगया से ही नहीं, प्रत्युत सुवर्णहोप (सुमात्रा) में भी जाकर विद्याध्ययन किया था। विक्रमशिला महाविहार में ही ये पीछे अध्यापन कार्य करते थे। शानप्रम नामक भोटदेशीय भिक्षु के निमन्त्रण पर वे तिब्बत में गये (१०४२ ई०)। जीवन के अन्तिम छेरह वर्ष वहीं बिताकर १०५५ ई० में, ७३वें साल की उम्र में वहीं निर्वाण प्राप्त किया। इन्होंने सैकड़ों संस्कृत ग्रन्थों का अनुवाद बुद्धाधिष्ठोकी सहायता से तिब्बती भाषा में किया, जिसमें व्याख्यान भव्य (या भावबिबेक) का 'अभ्ययकरत्नप्रदीप' निरन्तर भिख्यात है। यह तीसरा युग अनुवाद के कार्य के लिए निरन्तर महत्त्वशाली है। इसमें मुख्य दार्शनिक ग्रन्थों के तिब्बती अनुवाद प्रस्तुत किये गये।

**सुस्तोन—**

चतुर्थ युग के ग्रन्थकारों तथा अनुवादों में सुस्तोन का नाम बरखेक-

नीय है। इनका नाम रिन्-जेन्-मुब (१२३०-१२६७ ई०) था। इनकी विद्वत्ता अद्वितीय थी। वे अपने समय के ही नहीं, बल्कि आज़ातक हुए तिब्बती विद्वानों में अद्वितीय माने जाते हैं। इन्होंने स्वयं पचासों ग्रन्थ लिखे जिनमें भारत और ओडिशा में बौद्ध-धर्म के इतिहास का प्रतिपादक ग्रन्थ एक महत्वपूर्ण रचना है।

परन्तु इससे भी महत्वपूर्ण कार्य उस समय तक के सभी अनु-बाधित ग्रन्थों को एकत्र कर क्रमानुसार दो बड़े संग्रहों में जमा करना है। इनमें एक का नाम रुक्-ग्युर (प्रसिद्ध नाम कंजुर है) है और दूसरे का नाम स्तन-ग्युर (प्रसिद्ध नाम तंजुर) है। इनमें पहला संग्रह सन ग्रन्थों का है जो बुद्ध के वचन भावे गए। 'रुक्' शब्द का अर्थ मोट भाषा में है 'वचन' और 'ग्युर' कहते हैं अनुवाद को। इस प्रकार 'कंजुर' में बुद्ध-वचन माने जाने वाले ग्रन्थों का संग्रह है। तंजुर में बुद्ध-वचन से भिन्न दर्शन, काम्य, वैद्यक, ज्योतिष, संज्ञा आदि ग्रन्थों का विज्ञान संग्रह है। 'स्तन' शब्द का अर्थ है "शास्त्र"। अतः दूसरे संग्रह में शास्त्र-परक ग्रन्थों का तिब्बतीय संग्रह है। कंजुर और तंजुर का अध्ययन बौद्ध धर्म के अनुशीलन के लिए कितना आवश्यक है, इसे विद्वानों को बताने की आवश्यकता नहीं। इस संग्रह के कर्ता 'जुस्तोन' हमारी सहृदी श्रद्धा के भाजन हैं, इसमें शक नौ सन्देह नहीं।

छात्रा ताराभाय—

चौथे युग में बौद्ध धर्म का प्रचार बढ़ता हो गया। इस युग के

१ इस ग्रन्थ का अनुवाद डा० ग्रीनमिलर ने अंग्रेजी में किया है।

२ तंजुर के ग्रन्थों की विस्तृत सूची के लिए देखिए— डा० कार-दियेर- का सूची-पत्र Catalogue du fonds tibetain de la Bibliothèque nationale; Paris 1909—15.

भारत में चोङ्ख-रब-प नामक प्रसिद्ध भिक्षु ने एक महाविद्यालय तथा एक महाविहार की स्थापना कर बौद्ध धर्म का विपुल प्रचार किया। इसी युग में प्रसिद्ध विद्वान् लामा तारानाथ (१३७५ सन्) भी हुए। यद्यपि इनका अध्ययन बुद्धों या चोङ्ख-रब-प की भाँति रानीर व फा, लौभी ये बहुश्रुत थे। इनके अनेक ग्रन्थों में 'भारत में बौद्ध धर्म का इतिहास' नामक ग्रन्थ महत्वपूर्ण भाग आता है। इन्तकथाओं से मिश्रित होने के कारण से यह विशुद्ध इतिहास तो नहीं कहा जा सकता, तथापि भारत से बाहर, विदेशी दृष्टि से लिखे जाने के कारण इसका महत्व कम नहीं है। सबसे पूर्व इस ग्रन्थ का अनुवाद यूरोपीय भाषाओं में हुआ था जिसके कारण तारानाथ की प्रसिद्धि खूब अधिक हो गई। इन्होंने अनुभूति स्वरूपाचार्य के 'सारस्वत व्याकरण' का अनुवाद किया जिसमें कुरुक्षेत्र के पण्डित कृष्णभट्ट ने इनकी पर्याप्त सहायता की। इनके अतिरिक्त इस युग में पाँचवे दलाई लामा भी धर्म-प्रचार में विशेष ध्यान रखते थे। इन्हीं की प्रेरणा से पाणिनीय व्याकरण की प्रक्रियाकौमुदी तथा सारस्वत का अनुवाद तिब्बती भाषा में किया गया। इसी युग के साथ बौद्ध धर्म के प्रचार की कहानी समाप्त होती है।

इस संक्षिप्त वर्णन से स्पष्ट है कि तिब्बत में बौद्ध धर्म का प्रचार लगभग १३०० सौ वर्षों से है। इसवीं से, लेकर वेरहवीं शताब्दी तक भारत और तिब्बत का सम्बन्ध बहुत ही घनिष्ठ था। इसी समय वज्रयानी सिद्धाचार्यों के संस्कृत तथा लोकभाषा में लिखे गए ग्रन्थों का अनुबाध तिब्बती भाषा में किया गया। कालक्रम से मूल संस्कृत ग्रन्थों के मह हो

---

१ इस विवरण के लिए ग्रन्थकार भिक्षु रङ्गुल साङ्कत्यायन के 'तिब्बत में बौद्ध धर्म' का विशेष धन्य है। यह संक्षिप्त वर्णन इसी ग्रामाणिक ग्रन्थ के आधार पर है।



जाने पर भी तिब्बती ग्रन्थों के सहारे हमें बौद्ध ग्रन्थों के विषय का ज्ञान हो सकता है। तिब्बती अनुवाद करने सूत्रानुसारी हैं कि उनकी सहायता से संस्कृत मूल रूप का निर्माण मकीभांति किया जाने लगा है। तिब्बत के मूल धर्म (बोन धर्म) में भूत-प्रेत की पूजा की बहुलता है। अतः तिब्बत में जो सम्प्रदाय तथा संस्कृति दीख पड़ती है वह सब बौद्ध धर्म के प्रचार का ही फल है।

### (ख) चीन में बौद्ध-धर्म

चीन की एक दस्तावेज है कि मूल ६८ ई० में चीन के महाराज मिङ्गटो (२८-७५ ई०) ने एक सपना देखा कि एक सोने का बना हुआ आदमी बड़बड़ राधमइस में प्रवेश कर रहा है। उसने अपने सभासदों से इसका अर्थ पूछा। उन्होंने कहा कि यह पश्चिम के सन्त बुद्ध (चीनी नाम फो या फोतो) के आवगमन की सूचना है। राजा इस स्वप्न से इतना प्रभावित हुआ कि उसने भारत से बौद्ध आचार्यों को आने के लिए अपने तसाई इन, सिङ्गु गिङ्ग तथा वाङ्ग स्वाङ्ग नामक तीन राजदूतों को भेजा। वे यहाँ भारत में आये तथा काश्यप मातङ्ग और चर्मरान नामक दो आचार्यों को अपने साथ लेकर ६४ ई० में लौट गये। बौद्ध धर्म का चीन देश में यही प्रथम प्रवेश है। कनिष्क ने बौद्धों की चतुर्थ संगीति की थी तथा वैनाशिक मत के मान्य ग्रन्थ विभाषा या महाविभाषा जैसे बृहत्काय भाष्य-ग्रन्थ का निर्माण करायो था। प्रचारार्थ चीन में भिक्षु भो भेजे गये। फलतः सर्वास्तिवादी त्रिपिटकों का अनुवाद तथा प्रचार चीन देश में हुआ। यह अनुवाद संस्कृत मूल के नष्ट हो जाने के कारण समधिक महत्वशाली है। सर्वास्तिवादियों के इस विपुल परम्पु विस्तृत साहित्य का परिचय इन्हीं चीनी अनुवादों के आधार पर आजकल मिलता है।

चीनी परित्राजक तथा भारतीय पण्डितों के साहित्यिक सहयोग क

फाहियान एक पञ्चम शताब्दी से आरम्भ होता है जब फाहियान ( ३६३-४१३ ई० ) ने भारत में भ्रमण किया और बौद्ध-स्वार्थों का निरीक्षण कर बुद्धधर्म से साक्षात् परिचय प्राप्त किया ।

हुनेनसांग ( ३९६-४५५ ई० ) तथा इचिक् ( ४७१-४८६ ई० ) के नाम तथा काम इस प्रसङ्ग में सुवर्णाक्षरों से लिखने योग्य हैं । हुनेन सांग के हुनेनसांग यात्रा-विवरणग्रन्थ ग्रन्थ का चीनी नाम है—तत्ताङ्ग-सिमुकी जिसे उसके शिष्य ने ६५२ ई० में संकक्षित किया था ।

दूसरा ग्रन्थ है—शिह-चिआ-का-चू जिसमें शाक्यमुनि के धर्म का वर्णित विवरण है । इसकी रचना ६२० ई० में परिभाजक के शिष्य तथा अनुवाद कार्य में सहायक ताओ सिरवान ने की थी । तीसरा ग्रन्थ हुनेनसांग की जीवन का सारांश है ( रचनाकाल ६६५ ई० ) । इस विद्वान यात्री ने ७५ प्रमाणिक बौद्ध ग्रन्थों का चीनी भाषा में अनेक सहायकों के साथ अनुवाद किया । महत्व की बात यह है कि ये समग्र ग्रन्थ प्रायः विशालवाद मत से सम्बन्ध रखते हैं । इस समय भारत में इसी मत की प्रतिष्ठा थी, नागार्जुन बिहार में इसी की प्रधानता थी । न्वॉग यहीं का विद्यार्थी था । फलतः उसके विशालवाद को समर्थक होने में आश्चर्य की बात नहीं है ।

इचिक् ( ४७१-६८५ ई० ) इनके पीछे भ्रमण के लिए भारत में आया । वह स्वयं सर्वोक्तिवादी था । इसके भूक ग्रन्थ तथा भारत के पाठ्य-ग्रन्थों के अन्वेषण तथा भ्रमण की ओर उसकी इचिक् स्वाभाविक अभिरुचि थी । उसका यात्रा-ग्रन्थ इस दृष्टि से विशेष मूलनीय है । ये सर्व-प्रसिद्ध चीनी परिभाजक हैं । इनसे पहले तथा बाद भी चीन से बौद्ध धर्म के शिक्षासु यात्री आते थे तथा प्रचार के इच्छुक बौद्ध भिक्षु चीन में आते थे और ग्रन्थों के अनुवादकार्य में संलग्न होकर धर्म की वृद्धि में हाथ बँटाते थे । इचिक् ने लगभग २० चीनी यात्रियों के नामों का उल्लेख किया है । अनुवाद का मुख्य

काक पञ्चम से लेकर सप्तम आताम्बी है परन्तु चीन का भारत से सम्बन्ध पीछे भी कम घनिष्ठ न था ।

भारतीय पण्डितों ने भी बुद्धधर्म के प्रचार करने के लिए बुद्धकृत हिमालय को पारकर चीन में पदार्पण किया और सन्न्यास परिश्रम से यही वही विभिन्न-प्रमाण लिपि का तथा भाषा का अध्ययन किया तथा अपने संस्कृत ग्रन्थों का अनुवाद किया । गुप्त-काल में यह विद्यालयों के बहुत ही घनिष्ठ था । इन पण्डितों के अध्ययनसाथ की वित्तीय प्रशंसा की जाय कहनी योग्य है । ऐसे भिक्षुओं में कुमारजीव, बुद्धभद्र, बुद्धयश, चर्मरत्न, गुणवर्मन्, गुणभद्र, बोधिवर्म, संघपाक, परमार्थ, उपशून्य, बोधिरत्न और बुद्धशान्त के नाम आज भी चीनी साहित्य में प्रसिद्ध हैं जिन्होंने अपने धार्मिक उत्साह के सामने न तो हिमालय को और न समुद्र को अछूत समझा और जिसकी कीर्ति भारत में संस्मरणीय होने पर भी आज चीन की कर्मभूमि में चमक रही है । इनमें कुमारजीव तथा परमार्थ का नाम अत्यन्त प्रसिद्ध हैं । चीन में बुद्ध धर्म को जन-प्रिय बनाने का अधिकार अथवा इन्हीं दोनों आचार्यों को है ।

( १ ) कुमारजीव ( ३२५-४१५ ई० )

कुमारजीव स्वयं भारत में पैदा नहीं हुए थे, पर भारतीय थे। ये चीनी सुकिंस्तान के प्रधान नगर कूचा के निवासी थे । ये सौतवे वर्ष अपनी माता के साथ बौद्ध बन गये । कूचा में आचार्य बुद्धदत्त के शिष्य बन प्रथमतः सत्त्वोत्तिषादी थे, अनन्तर महायान में दीक्षित हुए । ३८३ ई० में जब चीनी सेनापति ने कूचा पर आक्रमण किया, तब वह इन्हें कैदी बनाकर चीन ले गया । पर इन्हें चीन महाराज ने राज्यगुरु के पद पर प्रतिष्ठित किया और इसी पद से इन्होंने बुद्ध धर्म का उपदेश दिया । इन्होंने बौद्ध धर्म के माननीय ३८ प्रामाणिक ग्रन्थों का चीनी भाषा में अनुवाद किया । इनके ग्रन्थों से चीन-वासियों को विद्यालय बुद्ध साहित्य का परिचय मिला । अरबघोष, नागार्जुन, भार्य-

देव, वसुवन्धु—इस आचार्य वसुवन्धु का जीवनचरित भी इन्होंने चीनी भाषा में लिखा है ।

( २ ) परमार्थ—चीनी बौद्ध साहित्य के इतिहास में परमार्थ का नाम सदा स्मर्य का विषय रहेगा । चीन के चार्मिक मरेश सम्राट जड़ी परमार्थ ( ५०२-५४१ ई० ) ने भारत से संस्कृत ग्रन्थों के लाने के लिये जिस अनुचरवृत्त को भेजा था, उसी के साथ परमार्थ भी २४९ ई० में चीन गए और बीस वर्ष के लगातार घोर परिश्रम से ५० संस्कृत ग्रन्थों का चीनी में अनुवाद किया जिनमें ३० ग्रन्थ आज भी उपलब्ध हैं । ये अभिधर्म के विशेष शाखा थे । इनका ही अनुवाद जमेक संस्कृत ग्रन्थों की स्मृति भाषा भी बनाये हुए है । उनमें अश्वघोष का 'महायान अदोषाद शास्त्र', असंगकृत 'महायान सम्प्रतिग्रहशास्त्र' तथा 'तर्कशास्त्र' आदि ग्रन्थ विशेष महत्त्व के हैं । ईदवर की कृपा से हिरययसरति ( सांख्य कारिका ) का वृत्ति ( मत्तर वृत्ति ? ) के साथ अनुवाद आज भी उपलब्ध है । ५६९ ई० में परमार्थ ने धर्म के अर्थ अपनी अन्तर्भूमि भाषा से सुवूर चीन में निर्वाण प्राप्त किया ।

### ( ३ ) हरिवर्मा —सत्यसिद्धि सम्प्रदाय

चीनदेश में आकर कुछ धर्म में अवान्तर शाखायें उत्पन्न हो गईं । यहाँ के किसी आचार्य ने तयागत के किसी उपदेश को विशेष महत्त्व दिया जिससे उस उपदेश के आधार पर मनीन मत का उदय हुआ जो आपान में विशेष रूप से फैला । इस सम्प्रदाय का नाम या 'सत्यसिद्धि सम्प्रदाय' तथा संस्थापक का हरिवर्मा । बड़े बुद्ध तथा आचार्य का विषय है कि भारत में न तो हरिवर्मा का नाम ही कोई जानता है और न उनके द्वारा स्थापित सम्प्रदाय ही को कोई जानता है । मत्तः इस सूत्रे हुए बौद्ध आचार्य का योग्य परिचय देना कुछ अप्रासङ्गिक न होगा ।

हरिवर्मों मध्यभारत के रहने वाले थे। इन्होंने 'सत्यसिद्धि-शास्त्र' नामक ग्रन्थ की रचना की थी। परन्तु हुआ का विषय है कि इस ग्रन्थ-रत्न का मूल संस्कृत उपलब्ध नहीं है। कुमारजीव ने इसका अनुवाद चीनी भाषा में किया था जिससे इसके स्वरूप का परिचय मिलता है। इस ग्रन्थ का तिब्बती भाषा में भी अनुवाद उपलब्ध है। इस ग्रन्थ में २०२ अध्याय हैं। चीन देश के बौद्धमहाचलन्त्रियों में इस ग्रन्थ का इतना अधिक प्रचार हुआ कि खियाम राजवंश के समय में 'सत्यसिद्धिशास्त्र' के नामकरण से 'सत्यसिद्धि' नामक एक स्वतन्त्र सम्प्रदाय ही स्थापित हो गया। हरिवर्मन् ने सर्वस्तिवादियों के सिद्धान्तों का बड़ा ही खण्डन किया है।

विद्वानों ने अनेक प्रमाणों के आधार पर यह सिद्ध किया है कि हरिवर्मन् कुमारजीव के एक शताब्दी पहिले हुए थे। अतः इनका समय २५० ई० माना जाय तो कुछ अनुचित न होगा। इनके सम्प्रदाय की यह विशेषता थी कि ये हीनयान को मानते हुए भी ज्ञानवाद के पक्षपाती थे। इस प्रकार से इन्होंने हीनयान और महायान का अपने सम्प्रदाय में संमिश्रण कर दिया है। इन्होंने बौद्धधर्म की सत्य बातों की सिद्धि पर अत्यधिक जोर दिया है। सम्भवतः इसीलिये इनके सम्प्रदाय का नाम 'सत्यसिद्धि' पड़ा गया। चीन देश में इस सम्प्रदाय का कभी बहुत प्रचार था परन्तु भावपूर्ण है कि ऐसे उन्नत विद्वान् तथा भाषायों का भाव कोई नाम भी नहीं जानता।

### ( ग ) कोरिया में बौद्ध-धर्म

चीन के बाद बौद्धधर्म का प्रवेश कोरिया में हुआ और यहाँ से यह

---

१ इस विषय की विशेष जानकारी के लिये देखिये—Yamakami Sogen Systems of Buddhist Thought P. 72-79.

आपास में गया। आपास में विभिन्न-विभिन्न बौद्ध सम्प्रदायों का प्रचार हुआ वे प्रायः कोरिया होकर हो वहाँ पहुँचे थे। कोरिया का इतिहास तीन राज्यों में विभक्त किया जा सकता है :—

( १ ) सिला का राज्य ( ६६८ ई० ६१८ ई० तक ) ।

( २ ) कोरये का राज्य ( ६१८-१३९२ ) ।

( ३ ) चोजोन का राज्य ( १३९२-१६१० ) ।

सातवीं शताब्दी में सिला राज्य की प्रधानता थी। इस राज्य ने ६२८ ई० में बौद्धधर्म को स्वीकार किया। यद्यपि इस समय कनफूक्षियन धर्म भी प्रचलित था परन्तु उसकी प्रधानता नहीं थी। सातवीं शताब्दी में सिला बौद्ध-सभ्यता तथा व्यापार का केन्द्र बन गया था। इस समय भारत, तिब्बत और यन्तिया से व्यापार करने के लिये लोग यहाँ आते थे और कोरिया के अनेक लोग भी तीर्थयात्रा के लिये भारत आते थे। सन् ६१८ ई० में चाङ्ग वंश का राज्य हुआ। इस समय में बौद्धधर्म की बड़ी उन्नति हुई। अनेक विहारों का निर्माण हुआ। परन्तु यह अवस्था बहुत दिनों तक न रही। १२५० ई० में दूसरे वंश ने विजय प्राप्त किया और इनके समय में बौद्धधर्म का हास होने लगा। दो राजाओं ने जो विहार बनवाये उनको नष्ट कर दिया गया, बौद्धधर्म के पठन का निषेध हो गया। १६वीं शताब्दी के प्रारम्भ में राजधानी में बौद्ध-विहारों को बन्द कर दिया गया। इसीलिये कोरिया के गावों तथा पहाड़ी प्रदेशों में ही विहार मिलते हैं। इस प्रकार वहाँ बौद्धधर्म का क्रमशः हास होने लगा। परन्तु सन् १६१० ई० में जब से आपानियों ने इसे जीत लिया है बौद्धधर्म फिर से पनपने लगा है, इस धर्म का प्रचार होने लगा है तथा इसके अध्ययन के लिये अनेक सुविधायें प्रदान की गयी हैं।

## ( घ ) जापान में बौद्ध-धर्म

जापान में बौद्ध-धर्म का प्रवेश कोरिया से २५२ई० या ५३८ ई० में हुआ, जब कोरिया के राजा ने जापान के महाराज किन्मेई के पास सूत्रों तथा धार्मिक उपकरणों के साथ शाक्यमुनि बुद्ध की कौंसे की मूर्ति उपहार में भेजी। कुछ दिनों तक जापानी-धर्म और बौद्ध धर्म का संघर्ष बना रहा। परन्तु यह विरोध शीघ्र ही भट हो गया और २० वर्ष के भीतर ही राजकुमार शोतुकु ( ५७४-६२२ ई० ) के प्रयत्न से बौद्धधर्म जापान में तिष्ठान्त प्रसिद्ध हो गया। इन्होंने नारा ( जापान के प्रसिद्ध शहर ) में तथा उसके आसपास बहुत से सुन्दर बौद्ध-मन्दिरों का निर्माण किया जिनमें होर्युजी का मन्दिर आज भी वर्तमान है। इन्होंने पुष्करीक, श्रीमहा तथा विमलकीर्ति—इन तीन बौद्ध सूत्रों पर टीकाओं भी लिखीं। इसीकिये जापानी बौद्ध धर्म के इतिहास में राजकुमार शोतुकु का नाम सदा के लिये अमर रहेगा। बौद्धधर्म के प्रथम प्रवेश के अनन्तर राजा और उनके सलाहकों ने इस धर्म के प्रति विपुल ज़ुबान दिखाई। अनन्तर धीरे-धीरे वहाँ की जनता ने भी इसे ग्रहण किया। जापानी संस्कृति तथा सभ्यता के सन्धान में बुद्ध धर्म का व्यापक प्रभाव सर्वत्र कारक-भूत था, इसे विशेष रूप से दिखाने की कोई आवश्यकता नहीं।

वर्तमान जापान में अनेक बौद्ध सम्प्रदाय विद्यमान हैं जिनमें सगवान् तथागत की किसी विशिष्ट शिक्षा को महत्त्व प्रदान किया गया है। इन सम्प्रदायों में मुख्य ये हैं जिनका संक्षिप्त परिचय दिया जाता है।

## १ तेन्दई सम्प्रदाय—

चीन देश में इस सम्प्रदाय का नाम है तिपेन्ताई। इस मत के अनुसार व्यवहार और परमार्थ—सत् और असत्—में किसी प्रकार का

---

१ यह वर्णन सुजुकी (Suzuki) के Essays in Zen Buddhism ( P. 222-231 ) नामक ग्रन्थ के आधार पर लिखा गया है।

१ तेन्वई सम्प्रदाय वास्तविक भेद नहीं है। अश्वघोष के कथनानुसार संसार और निर्वाण में अन्तर, अक्ष और तरंगों के अन्तर के समान है। अक्ष सत्य है और तरंग असत्य। परन्तु जिस प्रकार तरंग अक्ष से पृथक् नहीं है और न अक्ष तरंग से अक्षय से है, उसी प्रकार परमार्थ और व्यवहार एक दूसरे से पृथक् स्वतन्त्र सत्ता नहीं धारण करते। इस सम्प्रदाय का यही मूल मन्त्र है। इस मत के चीनी संस्थापक का नाम ची वे-ता-शी है। इस धर्म का मूल ग्रन्थ है 'सद्धर्मपुण्यवरीक'। इस ग्रन्थ तथा 'माध्यमिककारिका' का अध्ययन कर इसके संस्थापक ने शून्यता, प्रशंसि तथा मध्यमप्रतिपदा के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है। ये तीनों सत्य परस्पर सम्बन्ध हैं। इस प्रकार इस मत में योगाधर के विपरीत माध्यमिक मत के प्रति विशेष पक्षपात है। जापान में इस धर्म का प्रचार तथा प्रतिष्ठा वेत्तिगो-दैशी नामक धार्मिक नेता ( ७६७ से ८२३ ई० तक ) के द्वारा की गयी।

इस मत के अनुसार बुद्ध की शिक्षाओं के तीन भेद माने गये हैं। ( १ ) काळ कमानुसारी ( २ ) सिद्धान्तानुसारी ( ३ ) व्यवहारी। बुद्ध की समस्त शिक्षाएँ पाँच भागों में विभक्त की गई हैं ( १ ) अवयंस्तक सूत्र—संबोधि प्राप्त करने के बाद बुद्ध ने तीन सप्ताहों तक इस सूत्र की शिक्षा दी जिसमें महायान के गूढ़ रहस्यों का प्रतिपादन है। ( २ ) अल्पम सूत्र—अन्यत्र शिक्षाएँ दूसरे काळ में बुद्ध ने सारभाष में १२ वर्ष तक दी। ( ३ ) वैपुल्य-सूत्र—इनमें हीनयान और महायान के सिद्धान्त आठ वर्ष तक उपदिष्ट किये गये। ( ४ ) प्रज्ञापारमिता सूत्र—चौथे काळ में बुद्ध ने २२ वर्ष तक इन सूत्रों का उपदेश किया। ( ५ ) सद्धर्म पुण्यवरीक और महानिर्वाण सूत्र—इनका उपदेश आठ वर्षों तक अपने जीवन के अन्तिम काळ तक बुद्ध ने किया। इन ग्रन्थों का सिद्धान्त ही बुद्ध की शिक्षा का परम विकास है।

सिद्धान्तानुसारी वर्गीकरण में बुद्ध की शिक्षाएँ स्थूल ( ३ ) सूक्ष्म ( ४ )



अपूर्ण से पूर्ण के क्रम से की गई हैं। इस कल्पना के अनुसार बुद्ध की शिक्षायें चार भागों में विभक्त हैं। ( १ ) त्रिपिटक ( २ ) सामान्य शिक्षा ( ३ ) विशिष्ट शिक्षा—जो केवल बोधिसत्त्वों के लिये है। ( ४ ) पूर्ण शिक्षा—बुद्ध तथा समस्त जगत् के प्राणियों को एकता का उपदेश जिनके ऊपर तेन्दई सम्प्रदाय की प्रतिष्ठा है।

व्यावहारिक वर्गीकरण में बुद्ध के उपदेश व्यावहारिक दृष्टि से चार भागों के विभक्त हैं। ( १ ) आकस्मिक—यह शिक्षा जिसे तत्काल में बिना किसी अनुष्ठान के निर्वाण की सद्यः प्राप्ति के लिये किया। ( २ ) क्रमिक शिक्षा—जिसमें क्रम क्रम से निर्वाण की प्राप्ति के साधन बतलाये गये हैं। इस मार्ग में धीरे धीरे उठकर साधक भिन्न कोटि से ऊपर जाकर निर्वाण प्राप्त करता है। आगम-सूत्र, वैपुल्य-सूत्र तथा प्रज्ञापारमिता की गणना इसी श्रेणी में है। ( ३ ) गुप्त शिक्षा—यह शिक्षा उन लोगों के लिये है जो बुद्ध के सार्वजनिक उपदेशों से खाम उठाने में असमर्थ हैं। ( ४ ) अनिवचनीय—इसका अभिप्राय यह है कि बुद्ध की शिक्षायें इतनी गूढ़ हैं कि अपनी बुद्धि के अनुसार भिन्न भिन्न लोगों ने उसका भिन्न भिन्न अर्थ समझा है।

यह सम्प्रदाय शून्यवाद का पक्षपाती होते हुये भी अपने को सबसे पृथक् तथा उच्चतर समझता है।

## २—कैगोन सम्प्रदाय

तेन्दई सम्प्रदाय के साथ यह सम्प्रदाय भी बौद्ध-दर्शन के आध्यात्मिक विकास का सूक्ष्म निदर्शन माना जाता है। यह सम्प्रदाय योगाचार मत की एक शाखा है जो उत्तरी चीन में स्थापन हुआ। इसके संस्था-

---

१ इस मत के विस्तृत विवरण के लिये देखिये—Yamakami—Systems of Buddhist Thought P. 270-86.

पद्म का नाम लु-फा-गुन था। ये षष्ठ शतक में उत्पन्न हुये। अवर्तसक सूत्र इस सम्प्रदाय का मूलग्रन्थ है। इसी विषये इस सम्प्रदाय का नाम अवर्तसक पद्म रखा जिसको जापानी भाषा में 'केगोव' कहते हैं। इस मत के अनुसार भी बुद्ध की शिक्षाओं में क्रमिक विकास बतलाया गया है।

इस सम्प्रदाय का मूल सिद्धान्त है कि यह विश्व एक ही चित्त का परिणाम स्वरूप है। संस्कृत में इसका अर्थ है—एकचित्तान्तर्गत-सिद्धान्त धर्मलोकाः। अर्थात् एक ही चित्त सत्य पदार्थ है जिसके भीतर यह समय विश्व अन्तर्निहित है। यह चित्त एक है, अनन्त है तथा परमार्थभूत है। चित्त और अणु का पारस्परिक संबंध ब्रह्म में चन्द्र के प्रतिबिम्ब के समान है। आकाश गत चन्द्रमा वास्तविक चन्द्रमा है। जगत्गत चन्द्रमा उसी का प्रतिबिम्ब है। इसी प्रकार यह संसार उस अनन्त एक चित्त का प्रतिबिम्ब मात्र है। एक चित्त ही का नाम धर्म काय है। इस प्रकार यह सिद्धान्त अद्वैत वेदान्त के प्रतिबिम्ब-वाद से बहुत कुछ समानता रखता है।

### ३-शिक्षोन सम्प्रदाय

इसी को मन्त्र सम्प्रदाय भी कहते हैं। चीन तथा जापान में साम्प्रतिक बौद्ध-धर्म का यही प्रतिनिधि है। चीन में बौद्ध सन्तों के प्रचार का अपना अलग इतिहास है। इसका प्रचार यहाँ दो भारतीय पण्डितों ने किया जिनके नाम वज्रबोधि तथा उनके शिष्य अमोघवज्र थे। पं० वज्र-बोधि ६६० ई० के लगभग दक्षिण भारत के मासक कुक में उत्पन्न हुए थे। वे काशी के राजपुरोहित थे। वे नाकन्दा में बौद्ध-ग्रन्थों के अध्ययन के लिये गये और ५८ वर्ष की वृद्ध अवस्था में अपने प्रिय शिष्य अमोघवज्र के साथ ७१६ ई० में चीन में गये। ७१ वर्ष की उम्र में

वसी विदेश में इनका वेदावसान हुआ। इन्होंने ११ तान्त्रिक ग्रन्थों का चीनी भाषा में अनुवाद किया जो बज्रयान से सम्बन्ध रखते हैं।

इनकी मृत्यु के अनन्तर अमोघवज्र ने बौद्ध-तन्त्रों का चीन देश में इतना अधिक प्रचार किया कि तन्त्रों के प्रति वहाँ के राजा तथा प्रतिष्ठित पुरुषों की रुद्धा भाव बढी। राजा ने अमोघवज्र को भारत से तन्त्र-ग्रन्थों को काने के बिचे भेजा। वे भारत में आये तथा वहाँ परिश्रम से ५०० तन्त्र ग्रन्थों का संग्रह कर चीन देश को ले गये। ह्विवाङ्ग तुरुङ्ग नामक राजा ने इनके इन कार्यों से प्रसन्न होकर शाननिधि (जुत्साङ्ग) की उपाधि से इन्हें विभूषित किया। अमोघवज्र की बड़ी इच्छा थी कि मैं चीन देश में तन्त्र का प्रचार कर अपने देश को छोड़ूँ परन्तु राजा ने इन्हें रोक किया और इनके प्रति बहुत ही अधिक आदर दिखलाया तथा भू-सम्पत्ति भी प्रदान की। चीन में रहकर अमोघवज्र ने १०८ तन्त्र-ग्रन्थों का चीनी भाषा में अनुवाद किया और ७७४ ई० में, ७० वर्ष की आयु में, इस इस्लामी-महात्मा पण्डित ने सुदूर चीन देश में निर्वाण वश प्राप्त किया। बज्रबोधि और अमोघवज्र-ये ही दोनों 'मन्त्र सम्प्रदाय' के प्रतिष्ठापक माने जाते हैं। इनकी मृत्यु के अनन्तर इनके चीनी शिष्य हुइलाङ्ग इस मत के तृतीय आचार्य बनाये गये।

परन्तु नीचे-धीरे चीन देश में मन्त्रों के प्रति जनता की आस्था घटने लगी। लेकिन जापान में यह सम्प्रदाय आज भी जीवित है और इसका सारा भ्रम इसके जापानी प्रतिष्ठापक 'कोबो दैशी' को है। कोबो दैशियो के-समकालीन थे। वे इनसे ७ वर्ष छोटे थे और उनकी मृत्यु के बाद १२ वर्ष तक जीते रहे। कोबो बहुत बड़े प्रतिभासम्पन्न व्यक्ति थे। वे शम्भीर विद्वान्, साधु, परित्राजक, चित्रकार, व्यवहारज्ञ तथा सुकेसक थे। इनके अध्ययन के प्रधान विषय महावैरोचनसूत्र और बज्रप्रोक्त-सूत्र थे। कोबो पर्वत को इन्होंने 'सिङ्गन सम्प्रदाय' का प्रधान स्थान बनाया और उनके शिष्यों का यह विश्वास है कि वे आज भी समाधि

में वर्तमान हैं। यद्यपि वह पर्वत पर रहना पसन्द करते थे परन्तु संसारसे सम्बन्ध-विच्छेद करना वे नहीं चाहते थे। 'सिङ्गोन सम्प्रदाय' के सिद्धान्त वे ही हैं जो वज्रयान के। मन्त्र की साधना तथा मुद्रा, धारणी और मण्डल का प्रयोग इस सम्प्रदाय में विशेष रूप से है। हम पहिले दिक्का चुके हैं कि तिब्बती बौद्धधर्म भी वज्रयान से प्रभावित हुआ है। इस प्रकार दोनों देशों—जापान और तिब्बत—की कला पर ताम्रिक धर्म का विशेष प्रभाव पड़ा है। मन्त्रयान के प्रधान देवता बुद्ध वैरोचन का चित्रण इन देशों के प्रधान कलाकारों ने किया है। जापान में वैरोचन फेटो के नाम से प्रसिद्ध हैं। विरोच जापान की बात यह है कि ताम्रिक मन्त्रों की चीनी अक्षरों में हूबहू प्रतिलिपि कर दी गयी है। चीनी विद्वान् इन चीनी अनुवादों में दिये गये संस्कृत के मन्त्रों का उद्धार मकीर्ति कर सकते हैं।

## ४ जोदो-सम्प्रदाय

इसी का दूसरा नाम 'सुखावशी' सम्प्रदाय है। इस सम्प्रदाय का मूल सिद्धान्त यह है कि बुद्ध के नाम के अपने से (मेम-बुद्ध) मनुष्य सब दुःखों से मुक्त हो जाता है और वह भूमिवाश (जापानी नाम भूमिद) के सर्व-सौख्य-सम्पन्न लोक में वह निवास करता है। सिङ्गोन सम्प्रदाय रहस्यमय होने कारण से चुने हुए भक्तिकारियों को सिखाया जाता था। बुद्ध धर्म के जिसे जनता का हृदय स्पर्श करना आवश्यक था। वह कार्य इस नये युग में हुआ।

इस धर्म की जन-प्रिय बनानेवाले विद्वान् का नाम क्यू-शोनिन या (६०२-६७२ ई०)। परन्तु इस मत के सबसे बड़े भाषायें वे होनेन-शोनिन (११३३ ई० १२१२ ई०)। उन्होंने चीनी और जापानी दोनों भाषाओं में ग्रन्थ लिखकर इस मत को लोक-प्रिय बनाया। उनकी शिक्षा बिल्कुल ही सीधी थी। बुद्ध का नाम अपना, उन्हें आत्म-समर्पण

करना साधक के लिये प्रधान कार्य माना जाता था। कर्मकाण्ड की न तो विशेष आवश्यकता थी, न रहस्यवादी दर्शन की। केवल सम्ये दृष्ट दृश्य से अमिताभ बुद्ध की प्रार्थना ही साधक के स्वार्थ-साधन का प्रधान उपाय है। शोनिन् के पीछे शिन रान् (११७ई-१२६२ई०) इस मत के आचार्य हुए। उन्होंने इस मत की और भी अधिक उन्नति की। बुद्ध के शरणा में जाना ही मनुष्य के लिये प्रधान कार्य था। समझा कहना था कि मनुष्य स्वभाव से ही पातकी है। इस पातकी का निराकरण संस्कृता से बुद्ध के नाम चपने से ही हो सकता है।

इस प्रकार जोड़ो सम्प्रदाय में भक्ति की प्रधानता है। जिस प्रकार वैदिक धर्म में नाम-जप से मनुष्य भगवान् के लोक में आकर बिराजता है वीक वसी प्रकार जोड़ो मत में नाम-जप से स्वर्गलोक में समग्र सुख और सम्पत्ति प्राप्त होती है। सुखावती (स्वर्ग) की कल्पना सही ही रोचक तथा कवित्वपूर्ण है। जापानी जन-साधारण का यही बौद्धधर्म है। इस धर्म के दो मूल ग्रन्थ हैं (१) सुखावतीम्यूहसूत्र (२) अमिता-युध्यानसूत्र। बुद्ध का नाम अमिताभ है जो अजकल जापानी भाषामें अमिद् के नाम से पुकारा जाता है।

## ५ निचिरेन् सम्प्रदाय

इस मत के संस्थापक का नाम निचिरेन् शोनिन् (१२५२ ई० से १२८२ ई० तक) है। वे यही ही निम्न-श्रेणी में उत्पन्न हुए थे। पिता एक साधारण मज्जाह थे। इनमें धार्मिक उत्साह विशेष था। आज भी इसके अनुयायी बहुत कुछ सैनिक प्रवृत्ति के हैं और अन्य बौद्धों के साथ विशेष हेतुमेक नहीं रखते। निचिरेन् की शिक्षा 'सद्धर्म पुण्यरीक' के ऊपर आधारित है। जिसके ऊपर 'सेन्द्ई' मत भी पूर्वकाल से ही आधारित था। इसलिये इस नवीन मत को 'सेन्द्ई' दर्शन का आत्मतत्त्व प्रयोग कह सकते हैं। इस मत के अनुसार आत्मसमुनि

सर्वदा वर्तमान रहते हैं। वे आज भी हमारे बीच में हैं। इस निम्न बुद्ध की अभिव्यक्ति प्रत्येक जीवित प्राणी में होती है। अभिद की सुखा-यत्ती इस लोक की वस्तु नहीं है और न वैरोचन का वज्रलोक ही इस संसार से संबंध है। परन्तु शाक्यमुनि इसी अगाध में है और हम लोगों में इन्हीं का प्रकाश इतिगोचर होता है। बुद्ध की इस अभिव्यक्ति का पता हमें 'सम्यग् पुण्यकरीकाय' इस महामन्त्र के प्रकाशित होकर अब करने से हो सकता है। इस सम्प्रदाय की यह बड़ी विशेषता है कि यह इसी लोक से संबंध रखता है। कार्त्तिक स्वर्गभूमि की कल्पना कर लोगों को ऐहिक कार्यों से पराङ्मुख करना नहीं चाहता। ऐहिकता को अधिक महत्त्व देने के कारण इस मत में देशभक्ति तथा स्वार्थ त्याग की ओर विशेष रुचि है। यह सम्प्रदाय विशुद्ध जापानी है क्योंकि इसकी उत्पत्ति जापान में ही हुई। इसका चीन से कोई सम्बन्ध नहीं है।

## ६—जेन सम्प्रदाय

जेन जापानी भाषा का शब्द है जिसका अर्थ होता है ध्यान। यह वास्तविक संस्कृत 'ध्यान' का ही अपभ्रंश है। इस मत में ध्यान को निर्वाणप्राप्ति का विशिष्ट साधन स्वीकार किया गया है। षष्ठ शताब्दी में बोधिधर्म नामक भारतीय पण्डित ने दक्षिण भारत से आकर चीन में इस धर्म का प्रचार किया। ६०० वर्ष तक यह सम्प्रदाय चीन में उन्नति को प्राप्त करता रहा। १२ वीं शताब्दी में यह मत जापान में आया जहाँ इसने बड़ी ही व्यापक भूमिति की। आजकल जापानी सम्प्रदायों में जेन का अपना एक विशिष्ट स्थान है तथा जापानी संस्कृति के अभ्युदय में इस मत का विशेष प्रभाव स्वीकार किया जाता है।

इस धर्म का मूल ग्रन्थ है 'लंकावतारसूत्र'। अनन्तर रायबन्धूहसूत्र और प्रज्ञापारमितासूत्र का भी प्रभाव इस मत के ऊपर पिछली शताब्दी

में विशेष रूप से पड़ा। जापानी विद्वान् सुज्जुकी ने इस मत के इतिहास तथा सिद्धान्त का प्रामाणिक विवरण अनेक ग्रन्थों में दिया है। इस सम्प्रदाय के अनुसार ध्यान ही जीवन का लक्ष्य पाने के लिये परम साधन है। जीवन का उद्देश्य इन बाहरी कल्पनाओं के जाल को छिन्न-भिन्न कर देना है जिसे बुद्धि ने आत्मा के चारों ओर बिछा रक्खा है तथा साक्षात् रूप से आत्मा के स्वरूप को जान लेना है। ध्यान के सहज को प्रतिपादन करने के लिये जापान के एक कलाकार ने एक बड़ा ही रमणीय चित्र चित्रित किया है जिसमें एक जौन (ध्यानी) सन्त घुड़ की ढाल के ऊपर ध्यान में स्थित चित्रित किया गया है। पाई सेतियस नामक प्रसिद्ध कवि अब एक प्रान्त के शासक बने तब वे इस ध्यानी सन्त के दर्शन के लिये आये। घुड़ पर बैठे हुए सन्त से उन्होंने कहा 'सन्त जी ! आपका स्थान बड़ा ही खूबसूरत है'। सन्त ने कहा कि तुम्हारा स्थान मुझसे बड़कर है। कवि ने पूछा कि मैं तो यहाँ का शासक ठहरा, मेरा स्थान आदरणीय है। सन्त ने कहा "जब आपके हृदय में वासनायें जल रही हैं और चित्त अस्वस्थ है तो इससे बड़कर और विपत्ति क्या हो सकती है ?" कवि-शासक ने कहा—"तो आपके बौद्धधर्म का सिद्धान्त क्या है ?" इस पर सन्त ने धम्मपद का निम्नांकित श्लोक सुनाया जिसमें हिंसा का न करना, पुण्यकार्यों का अनुष्ठान करना तथा चित्त की शुद्धता बौद्ध-धर्म का प्रधान सिद्धान्त बताया गया है:—

सक्क पापस्य अकरणां, कुसलस्य उपसम्पदा ।

सच्चित्तपरियोदपनं, एतत् बुद्धान् सातनं ॥ १४७५

बौद्ध धर्म के इस सिद्धान्त को सुनकर शासक ने कहा कि इसमें कौन सी नयी बात है। इसे तो तीन वर्ष का बच्चा भी जानता है। सन्त

ने कहा—बहुत ठीक, परन्तु अस्सी का बूढ़ा भी इसे कार्यरूप में परिणत करते हुये कठिनाता का अनुभव करता है।

इस प्रकार ध्यान या समाधि का अनुष्ठान इस मत का व्यावहारिक मार्ग है। बोधिसत्त्व की जिन पर्यायों का वर्णन महायान ग्रन्थों में है उनके अनुष्ठान के ऊपर यह सम्प्रदाय विशेष खोर देता है। चान्यवाद का भी सिद्धान्त इसे मान्य है।

## पश्चात्त देशों में बौद्ध-धर्म का प्रभाव

बृहत्तर भारत, तिब्बत, चीन, कोरिया तथा जापान में बौद्ध धर्म के प्रमथ तथा प्रचार की कथा कही जा चुकी है। अब हमें यह विचार करना है कि पश्चात्त देशों में बौद्ध धर्म का क्या प्रभाव पड़ा? हमें यह बात ध्यान में रखनी चाहिये कि बौद्ध धर्मिकता तथा प्रचारकों ने केवल भारत के समीपवर्ती देशों में ही बौद्ध धर्म का प्रचार नहीं किया, बल्कि उन्होंने सुदूर मेसेकोनिया तथा मिश्र आदि देशों में भी इस धर्म की विजय-वैजयन्ती फहरायी थी। यह बात उल्लेखनीय है कि भारत का जो प्रभाव भूमध्यसागर के देशों पर पड़ा वह प्रत्यक्ष रूप से नहीं पड़ा बल्कि वह फारस, मेसेको-निया तथा मिश्र देश होते हुये पहुँचा। ईसाई धर्म के अनेक भ्रमों पर बौद्ध-धर्म का प्रभाव प्रचुर मात्रा में पड़ा है। अशोक के शिलालेखों से पता चलता है कि उसने सुदूर पश्चिम के देशों में एन्टिओकस के राज्य तक धर्म के प्रचार के लिये अपने वृत्तों को भेजा था। इसके अतिरिक्त उसने टालेमी, एन्टिगोनस, मगस तथा सिकन्दर के राज्यों तक धर्म फैलाया था। ये राजा सिरिया, मिश्र, एरिस और मेसेकोनिया नामक देशों के राजा थे। इन देशों में अशोक ने मगवान् बुद्ध के धर्म के

---

१ इस मत के विस्तृत तथा प्रामाणिक वर्णन के लिये देखिये—  
Suzuki—Essays in Zen Buddhism, (2nd Series)



प्रचार के लिये अपने अनेक मिशनरियों को भेजा था। इन्हीं धर्म के प्रचारकों ने इन सुदूर देशों में बौद्ध-धर्म का प्रचार किया। जासकों में 'वावेस जातक' नामक जातक है जिसमें उस द्वीप में आकर व्यापार करने की कथा का वर्णन है। वावेस का नाम बेबिलोनिया है। इस जातक से पता चलता है उस प्राचीन काल में भी भारत से बेबिलोनिया देश से व्यापारिक संबंध था। अतः बहुत संभव है कि यहाँ के लोगों ने वहाँ आकर बौद्धधर्म का प्रचार किया होगा।

ईसा के जन्म के समय सीरिया में 'एसिनी' नामक एक जाति के लोग भड़े ही धार्मिक तथा त्यागी थे। ये बड़े सदाचार से रहते थे तथा इन्द्रिय-दमन करते थे। ये लोग बौद्ध मिशनरियों से प्रभावित हुए थे। ईसा अपने जीवन के प्रारम्भिक वर्षों में इन्हीं लोगों के सम्पर्क में आये तथा उनसे इन्द्रिय-दमन और सदाचार की शिक्षा ग्रहण की। ईसा ने इसी आदर्श का व्यवहार रूप में प्रयोग अपने धर्म में किया। इन्होंने चर्च के पादरियों को महाचर्य का जीवन बिताने, सदाचारी रहने तथा इन्द्रिय-दमन करने का उपदेश दिया। इस प्रकार से ईसाई धर्म में तपस्या ( कम से कम पादरियों के लिए ) तथा इन्द्रिय-दमन की भावना बौद्ध-धर्म की देन समझनी चाहिये। इतना ही नहीं, पाश्चात्य कहानी साहित्य में भी बुद्ध का महान् व्यक्तित्व अवतरित किया जाने लगा। पाश्चात्य चर्च में सेब्ट जोजफ या जोसफ्ट की जो कहानी है वह बोधिसत्व का ही रूपान्तरित मातृयात्र है। यही कहानी वहाँ धार्मिक कथाओं में सरलाम और ओजफकी कहानी से प्रसिद्ध है जो सातवीं शताब्दी से प्रचलित है। ईसाई धर्म में पशुहिंसा का निषेध, वेदी या मूर्तियों के भागे भूष, दीप, पुष्प तथा संगीत का प्रदर्शन करना बौद्ध-धर्म से लिया गया है। मैन्चिकेइज्म ( Manichaeism ) नामक सम्प्रदाय तो बिल्कुल ही बौद्ध धर्म से प्रभावित हुआ है। यदि वाइविक का सूक्ष्म दृष्टि से

अध्ययन किया जाय तो यह स्पष्ट ही प्रतीत होता है कि बुद्ध और ईसा की शिक्षा में नितास्त समता है। बाइबिल का 'सरमन और दि माइण्ड' नाम्ना उपदेश 'बुद्ध के 'धम्मपद' में संग्रहीत उपदेशों से अत्यधिक समानता रखता है। इस प्रकार से हम देखते हैं बौद्धधर्म ने भारत के न केवल पूर्वी देशों को बल्कि पश्चिमी देशों को भी अपनी शिक्षा से प्रभावित किया था।




---

१ ईसाई धर्म पर बुद्ध धर्म के प्रभाव के लिये देखिये—  
सर चार्ल्स इलियट-हिन्दू इस्लाम 'एण्ड बुद्धिज्ञान भाग ३ पृ० ४२१-४८।

# चौबीसवाँ परिच्छेद

## बौद्ध-धर्म तथा हिन्दू-धर्म

बौद्धधर्म तथा उपनिषद् के परस्पर सम्बन्ध की सीमांसा एक विकट समस्या है। इस विषय में विद्वानों में मतैक्य नहीं दीख पड़ता। कुछ विद्वान् बौद्धधर्म को उपनिषदों के मार्ग से नितान्त पृथक् मानते हैं। बुद्ध ने यशों के कर्मकाण्ड की समधिक निन्दा की है। अतः उसे अवैदिक मानकर ये लोग उसके सिद्धान्त को सर्वथा वेदविरुद्ध अंगीकार करते हैं। परन्तु अधिकांश विद्वानों की सम्मति में यह मत समीचीन नहीं प्रतीत होता। शाक्यमुनि स्वयं वैदिकधर्म में उत्पन्न हुए थे, उनकी शिक्षा-दीक्षा इसी धर्म के अनुसार हुई थी, अतः उनकी शिक्षा पर उपनिषदों का प्रचुर प्रभाव पड़ना स्वाभाविक है। बुद्ध धर्म तथा दर्शन के सिद्धान्तों की वैदिक सत्तों से तुलना करने पर ज्ञाय पड़ता है कि बुद्ध ने अपनी अनेक मौलिक शिक्षाओं को उपनिषदों से ग्रहण किया है।

**बौद्धधर्म और उपनिषद्—**

जगत् की उत्पत्ति के विषय में छान्दोग्य उपनिषद् का कहना है—  
'कुल लोग कहते हैं कि आरम्भ में असत् ही विद्यमान था। वह एक या, उसके समान दूसरा न था। उसी असत् से सत् की उत्पत्ति हुई।' इस असत् से सद्भूतति की कल्पना के आधार पर ही बौद्धों ने उत्पत्ति से पहले प्रत्येक वस्तु को असत् माना है। शंकराचार्य ने भाष्य में इस 'सद्भाव' के सिद्धान्त को बौद्धों का विशिष्ट मत बतलाया है। नविकेता ने जगत् के पदार्थों के विषय में स्पष्ट कहा है कि भर्त्यों के पदार्थ कल-

---

१ तद् एक एवाहुरसदेवेदमग्र आसीत् । एकमेवाद्वितीयम् ।  
सम्पादसतः सञ्जायते—छान्दोग्य ६।२।१

तक भी टिकने वाले नहीं हैं, वे समग्र इन्द्रियों के तेज (या शक्ति) को जीर्ण कर देते हैं; समस्त जीवन भी मनुष्यों के लिए मरण ही है; संसार में वर्ण, प्रेम तथा आनन्द के अमिथ रूप का ध्यान रखने वाला व्यक्ति अत्यन्त दीर्घ जीवन से कभी प्रेम नहीं धारण कर सकता—यह कथन। बुद्ध के 'सर्वं दुःखम्' तथा 'सर्वमनित्यम्' सिद्धान्तों का जीव प्रतीत होता है। भिक्षु बनकर निवृत्ति का जीवन बिताना उपनिषद्मार्ग का प्रधान ध्येय था। बृहदारण्यक के अनुसार मुक्ति के अभिजाप्य पुरुष संसार की तीनों एवमाश्रयों (पुत्रैषया = पुत्र की, कामना, वित्तैषया = धन की कामना तथा लोकैषया = यश, कीर्ति कमाने की अभिलाषा) का परित्याग कर भिक्षा माँग कर अपना जीवनयापन करता है। इसी सिद्धान्त का विचाररूप बौद्ध भिनसु तथा जैन यतियों की व्यवस्था में दीख पड़ता है। बुद्ध से बहुत पहले भारत में भिक्षुओं की संस्था थी। इसका पता पाणिनि की अष्टाध्यायी देती है। पाणिनि के अनुसार पाराशर्य तथा कर्मन्द नामक आचार्यों ने भिक्षु-सूत्रों की रचना की थी। 'भिक्षुसूत्र' से सात्वर्थ उन सूत्रों से है जिनका निर्माण भिक्षुओं की चर्चा तथा ज्ञान बतलाने के लिए किया गया था। बुद्ध के निवृत्तिमार्ग की कल्पना ही वैदिक है। कर्मसिद्धान्त बुद्धधर्म के आचारशास्त्र की आधार-शिक्षा है। प्राचीन अपने किये गए भले या बुरे कर्मों का फल अवश्यमेव

१ श्वोभावा मर्त्यस्य यदन्तर्कैतत् सर्वेन्द्रियाणां जरयन्ति तेजः।  
अपि सर्वं जीवितमल्पमेव। X X अभिध्यायन् वर्णरतिप्रमोहान्  
अति दीर्घं जीविते को रमेत। —कट १.१।२६, २८।

२ ते ह स्म पुत्रैषणायाश्च वित्तैषणायाश्च लोकैषणायाश्च व्युत्थाय  
अथ भिक्षाचर्यं चरन्ति। —बृह० उप० ४।४।२२।

३ पाराशर्य शिलालिप्थो भिक्षु नटसूत्रयोः —पा० ४।३।११०  
कर्मन्दकुशाश्वादिनिः —४।३।१११।

भोगता है। कर्म का सिद्धान्त इतना जागरूक तथा प्रभावशाली है कि विश्व का कोई भी व्यक्ति इसके प्रभाव से मुक्त नहीं हो सकता। यह सिद्धान्त उपनिषदों में विशेषतः प्रतिपादित कबित होता है। बृहदारण्यक उप० ३।२।१३) में अस्त्कारव ने ब्राह्मणव्यय से ब्रह्म तथा अतिब्रह्म के विषय में जो प्रश्न पूछा था तथा जिसके अन्तिम उत्तर के लिए उन दोनों ने प्रकान्त में जाकर सीमांता की थी वह चरम उत्तर है—कर्म को प्रशंसा। 'पुण्यं कर्म के अनुष्ठान से अनुप्य पुण्यप्राप्ती होता है और पाप कर्म के आचरण से पापी होता है' ( पुण्यो वै पुण्येन कर्मणा भवति, पापः पापेणेति१ )। इसी सिद्धान्त को लक्ष्य कर कठ उपनिषद् कहता है—कुल देहधारी शरीर ग्रहण करने के लिए योनि का आश्रय लेते हैं और कुल लोग वृष में जन्म लेते हैं। जन्म भरण करना कर्म तथा शाश्वत के अनुसार होता है। यह कर्म सिद्धान्त उपनिषदों को सर्वथा मान्य है और इसी के प्रभाव से वर्तमान हिन्दूधर्म में यह निरान्त ब्राह्म सिद्धान्त है। बुद्धधर्म में इसकी जो विद्विष्टता थीक वकती है, वह उपनिषदों के ही आधार पर है। इस प्रकार बुद्धधर्म में अस्तु को कल्पना, जीवन की शक्ति, भिन्नान्त धारण करने वाले भिक्षु की चर्चा, कर्म का सिद्धान्त—ये सब सिद्धान्त उपनिषदों को मूल मान कर गृहीत हुए हैं।

**बुद्धधर्म और सांख्य—**

शान्दिल्यमुनि के उपदेशों पर सांख्य मत का कम प्रभाव नहीं दीखता; इसमें आत्मार्थ करने के लिए स्थान नहीं है। उपनिषदों के बीजों को ग्रहण कर ही कास्मान्तर में सांख्य मत का उदय हुआ। सांख्य मत बुद्ध से प्राचीन है, इसके लिए ऐतिहासिक प्रमाणों की कमी नहीं है। महाकवि

१ बृह० उप० ३।२।१३

२ योनिमन्ये प्रपद्यन्ते शरीरत्वाय देहिनाः।

स्थाणुमन्येऽनुसंयन्ति यथाकर्म यथाश्रुतम् ॥ —कठ २।५।७

अथर्वशोध ने बुद्धचरित के १२ वें सर्ग से गौतम तथा भराव कालाम नामक आचार्य की मंड का वर्णन किया है। जिज्ञासु बनकर गौतम भराव के पास गये। तब भराव ने बिन तर्कों का श्रुद्धारूप से प्रतिपादन किया (१२ सर्ग, १७-८२ श्लोक) वे सांख्य के अनुकूल हैं। सांख्य के प्रवर्तक कपिल मुनि ही 'प्रतिबुद्ध' नहीं बतलाये गए हैं, प्रत्युत जैगीबन्ध तथा जगन्म जैसे सांख्याचार्यों को इसी मार्ग के अनुशोकर से मुक्त बतलाया गया है (१२।६७)। अव्यक्त तथा व्यक्त का भिन्न स्वरूप, पञ्चपर्वा अवस्था के प्रकार तथा लक्षण, मुक्ति की कल्पना—सब कुछ सांख्यानुकूल है। परन्तु गौतम ने इस मत को अकृत्स्न (अपूर्ण) मानकर ग्रहण नहीं किया। इसका अर्थ यह हुआ कि गौतम को भराव के सिद्धान्तों में त्रुटि मिली, उनके मतानुसार वह मत कृत्स्न (पूर्ण) न था, परन्तु हम इसके प्रभाव से उन्हें नितान्त विरहित नहीं मान सकते। कम से कम इतना तो मानना ही पड़ेगा कि अथर्वशोध जैसे प्राचीन बौद्ध आचार्य की सम्मति में सांख्य गौतम से पुराना है।

वार्शानिक दृष्टि से दोनों मतों पर्याप्त में समानता दृष्टि-गोचर होती है। (१) दुःख की सत्ता पर दोनों ओर देते हैं<sup>२</sup>। संसार में आध्यात्मिक, आभिमौलिक तथा आधिदैविक—इन त्रिविध दुःखों की सत्ता इतनी

१ भराव के सिद्धान्तों की प्रसिद्ध सांख्यसिद्धान्त से तुलना करना आवश्यक है। यह सांख्य प्राचीन सांख्य तथा सांख्यकारिका में प्रतिपादित सांख्य के बीच का प्रतीत होता है। पञ्चभूत, अहंकार, बुद्धि तथा अव्यक्त—इनको प्रकृति कहा गया है तथा विषय, इन्द्रियाँ, मन को चिकार कहा गया है (१२।१८, १९) यह वर्तमान कल्पना से भिन्न पड़ता है।

२ दुःखत्रयामिधात्तात् जिज्ञासा तत्तदपघातके हेतौ।

वास्तव है कि इसका अनुभव एव-पद पर प्रत्येक व्यक्ति को मिलता है । बुद्ध धर्म में आर्य सत्त्वों का प्रथम सत्त्व यही 'दुःख सत्त्व' है । (२) वैदिक कर्मकाण्ड को दोनों गौण मानते हैं । ईश्वर कृपा की स्पष्ट उक्ति है कि सेसार के दुःख का निराकरण लौकिक उपायों के समान वैदिक ( आनुश्रविक ) उपायों के द्वारा भी सम्पन्न नहीं हो सकता । वैदिक यज्ञानुष्ठान में अविशुद्धि, क्षय ( फल का नाश ), तथा अतिशय ( फलों में विषमता, कभी वेशी होना ) विद्यमान हैं<sup>१</sup> । तब इनसे आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ति किस प्रकार हो सकती है ? बुद्ध हमसे आगे बढ़कर यज्ञों की दुःखनिवृत्ति का कथमपि साधन मानने के लिए दृष्टत नहीं हैं ।

( ३ ) ईश्वर की सत्ता पर दोनों अनास्था रहते हैं । प्रकृति और पुरुष—इन्हीं दोनों को मूलतत्त्व मानकर सांख्य सृष्टि की व्यवस्था करता है । उसके मत में ईश्वर की आवश्यकता प्रतीत नहीं होती । बुद्ध ने ईश्वर के अनुयायियों को बड़ो दिकग्री उड़ाई है । कभी कभी ईश्वर-विषयक प्रश्न पूछने पर उन्होंने मौन का अवलम्बन ही श्रेयस्कर समझा । तात्पर्य यह है कि ईश्वर को दोनों मत अपने सिद्धान्त की पर्याप्तता के लिए कथमपि आवश्यक नहीं मानते ।

( ४ ) दोनों जगत् को परिणामशील मानते हैं । प्रकृति सतत परिणामशालिनी है । वह जड़ होने पर भी जगत् का परिणाम स्वयं करती है । इसलिये वह स्वतन्त्र है—किसी पर अवलम्बित नहीं रहती । बुद्ध को भी वह परिणामशोक्तता का सिद्धान्त मान्य है । पर एक अन्तर है । सांख्य धित्-शक्ति अर्थात् पुरुष को परिणामी नहीं मानता । पुरुष

१ दृष्टवदानुश्रविकः स ह्यविशुद्धिद्वयानिश्चययुक्तः ।

तद्विपरीतः श्रेयान् व्यक्ताव्यक्तश-विशानात् ॥

पुनरुत्पन्न रहता है, उसमें परिणाम नहीं होता। परन्तु बुद्धधर्म में पुरुष की कल्पना साम्य न होने से उसके अपरिणामी होने का प्रश्न ही नहीं चलता।

( ५ ) महिला की मान्यता—महिला की जैव तथा बौद्धधर्म का मुख्य मत मानने की चारुस्ती पक्क गई है। परन्तु वस्तुतः इसकी उत्पत्ति सांख्यों से हुई है। शान्तमार्ग कर्ममार्ग को सदा से अप्राप्य मानता है। पशुप्राण में अविशुद्धि का दोष मुख्य है। पशुप्राण श्रुतिसम्मत होने से कर्तव्य कर्म है, क्योंकि यज्ञ में हिंसित पशु पशुप्राण को छोड़कर मनुष्य-भाव की प्राप्ति के बिना ही देवत्व को सदा प्राप्त कर लेता है। सांख्य-योग की दृष्टि में यज्ञ में पशुहिंसा अवश्य होती है। पशु की प्राणवियोग का पक्षेय सहता ही पक्का है। अतः इसमें हिंसा होने से पुण्य की समग्रता नहीं रहती। इसका नाम व्यासभाष्य ( २।१३ ) में 'आवाप गमन' दिया गया है। इसीदृष्टि समस्त यमनियमों में 'अहिंसा' की मुख्यता

१ त्रिगुणमविवेकि विषयः सामान्यमचेतनं प्रसवधर्मः।

व्यक्तं तथा प्रधानं तद्विपरीतस्तथा च पुमान्॥

—सांख्यकारिका ११

प्रकृति कभी परिणामशून्य नहीं है। सृष्टिदशा में उसमें विरूप परिणाम तथा प्रलयदशा में स्वरूप परिणाम होते हैं। वह परिणाम से कदापि रहित नहीं होती। इस कारिका में 'प्रसवधर्म' में मत्त्वर्थीय इत्युक्त का यही स्वरूप है। प्रसवधर्मेति वक्तव्ये मत्त्वर्थीयः प्रसवधर्मस्य नित्ययोगमाख्यातुम्। सरूपविरूपपरिणामाभ्यां न कदाचिदपि वियुज्यते इत्यर्थः। वाचस्पति—तत्त्वकौमुदी

२ स्यात् स्वरूपः संकरः सप्रतिहारः सप्रत्यवमर्षः कुशलस्य नापकर्षा-  
वालम्। कस्मात् ? कुशलं हि मे बह्वन्यदस्ति यत्रायमवार्प गतः स्वर्गोऽपि  
अपकर्षमर्पं करिष्यति। —भाष्य में उद्धृत पंचशिल का सूत्र।



है। सत्य की भी पहचान अहिंसा के ऊपर निर्भर है। जो सत्य सब प्राणियों का उपकारक होता है वही आद्य होता है। जिससे प्राणियों का उपकार होता है, वह 'सत्य' माना ही नहीं जा सकता। सत्य से बढ़कर अहिंसा को आदर देने का यही रहस्य है। बौद्धधर्म में तो यह परम धर्म है ही।

( ६ ) आर्यसत्य के विषय में भी दोनों मतों में पर्याप्त समता है। दुःख, दुःखसमुदय, दुःखनिरोध तथा निरोधगामिनी प्रतिपद के प्रतीक सांख्य मत में सांख्यप्रवचन भाष्य के अनुसार इस प्रकार हैं—( १ ) जिसे हमें अपने को मुक्त करना है वह दुःख है, ( २ ) दुःख का कारण प्रकृति-पुरुष स्वभावतः भिन्न होने पर भी आपस में मिले हुए जान पड़ते हैं; ( ३ ) मुक्ति होने से दुःख का निरोध हो जाता है; ( ४ ) मुक्ति का साधन विवेकसन्ध ज्ञान—प्रकृति-पुरुष की अन्यता क्यालि, पुरुष का प्रकृति से पृथक् होने का ज्ञान—है।

दोनों में इस प्रकार पर्याप्त समानता है, विषयगत भी कम नहीं है। इस साम्य को देखकर अनेक विद्वान् बुद्धधर्म को सांख्यमत का ज़रूरी बतलाते हैं। इतना तो हम निश्चित रूप से कह सकते हैं कि ये सिद्धान्त पञ्च शताब्दी विक्रमपूर्व में अवश्य विद्यमान थे। अतः उस युग में उत्पन्न होने वाले धर्म को इन सिद्धान्तों से प्रभावित होना कोई आश्चर्य की बात नहीं है।

अतः बौद्ध धर्म को उपनिषद्-मार्ग से नितान्त भिन्न मानना उचित नहीं प्रतीत होता। उपनिषदों में जिस शास्त्रमार्ग का प्रतिपादन है, उसी का एकांगी विकास बुद्धधर्म में वीक्ष्य पड़ता है। बुद्धधर्म परमार्थ को, जगत् के मूल में एक व्यापक प्रभावशाली सत्ता को, मानता है; उसके लिए वह केवल निषेधात्मक शब्दों का व्यवहार करता है, इतना

ही भन्तर है। परमसत्त्व के विवेचन की दो धारायें हैं—सत् धारा और असत् धारा। सत् धारा महायानधर्म में है तथा असत् धारा बौद्धधर्म में है। वस्तुतः परमार्थ शब्दतः अनिवर्चनीय है। हमारे शब्द इतने तुर्बल हैं कि उसका निर्वचन कथमपि कर नहीं सकते। शब्द भी सापेक्ष हैं। अतः वे उसी की व्याख्या कर सकते हैं जो इस सापेक्ष कण्ट का विषय हो। साया से विरहित परमसत्त्व की व्याख्या शब्दतः हो ही नहीं सकती। उपनिषदों के नेति-नेति उपदेश का 'यही स्वारस्य है। बुद्ध के मौनानुसम्भन का यही तात्पर्य है। जब वह परमार्थ सत् असत्, द्वैत-अद्वैत उभय कोटियों से विखट्टाण है, तब उसका स्वरूप निर्णय किस प्रकार किया जाय ? केवल व्याख्या करने के लिए कोई दार्शनिक सत् बतलाता है। उसे असत् बतलाकर अरात् की व्याख्या करना भी उद्यम ही युक्तियुक्त है। बुद्ध उपनिषद् के सिद्धान्तों को मानते हैं, मूख तथा की निपेधात्मक शब्दों से व्याख्या करते हैं, परन्तु वे उसकी सत्ता को एकदम निषेध करते हैं, ऐसा तो प्रतीत नहीं होता। अतः बौद्धधर्म को उप-निषदपरम्परा से बहिर्भूत मानना कथमपि उचित नहीं जान पड़ता।

गीता और महायान सम्प्रदाय—

उपनिषद् तथा बौद्ध धर्म के दार्शनिक विचारों की समता का उल्लेख अभी किया जा चुका है। अब हमें यह देखना है कि गीताधर्म और बुद्धधर्म के महायान सम्प्रदाय में कहीं तक विचार-साम्य है तथा इस सम्प्रदाय की रूपरिक्ति का मूल आधार क्या है। बौद्ध धर्म के इतिहास के पाठकों से यह बात क्षिपी यही है कि यह धर्म प्रारम्भ में निवृत्तिप्रधान था। बुद्ध ने ईश्वर तथा आत्मा की सत्ता को अस्वीकार कर अपने शिष्यों को आचार की शिक्षा दी। उन्होंने सम्यक् आचार, सम्यक् दर्शन, सम्यक् व्यवहार और सम्यक् दृष्टि आदि अष्टांगिक मार्ग का उपदेश कर चरित्र-शुद्धि के ऊपर विशेष ध्यान दिया। संघ के अन्दर प्रवेश करने-

वाले भिक्षुओं के लिए उन्होंने अत्यन्त कठोर नियमों का आदेश दिया जिससे संन में किसी प्रकार की सुराई न आने पावे। इसके अतिरिक्त संसार को छोड़कर अंगरु में रहने तथा अपनी इन्द्रियों के दमन करने की भी उन्होंने आज्ञा दी है। नीचे का उपदेश इसी आत्मदमन के ऊपर विशेष ओर देखा है:—

न हि देरेन वेदानि सम्मन्तीष कुदाचनं ।  
अन्तरेन च सम्मन्ति, एस धम्मो सनन्तनो ॥

उनका समस्त जीवन ही आत्म-संयम, इन्द्रियदमन और त्याग का उदाहरण था। उन्होंने जिन चार आर्यसत्त्वों का प्रतिपादन किया था उनका उद्देश्य मनुष्यमात्रको निवृत्ति-मार्ग की ओर ले जाना ही था। भगवान् बुद्ध ने स्वयं पुत्र छोड़ा, स्त्री का त्याग किया, विशाल साम्राज्य को डुकराया एवं संसार के सुखों से नाता तोड़ कठिन तपस्या तथा आत्म-दमन का मार्ग ग्रहण किया। इस प्रकार से उन्होंने मगधा, वाचा और कर्मणा मानवमात्र के लिए निवृत्ति-मार्ग का उपदेश दिया। इसीलिए प्राचीन बौद्ध धर्म अर्थात् होनयान पूर्णतः निवृत्ति-प्रधान धर्म है।

बुद्ध की मृत्यु के उपरान्त उनके शिष्यों को इस धर्म के प्रचार की आवश्यकता प्रतीत हुई। परन्तु इसके लिये किसी सरल मार्ग की आवश्यकता थी। घर-द्वार को छोड़कर, भिक्षु बसकर बैठे बिठाये मनोनिग्रह करके निर्वाण प्राप्त करने के इस निवृत्तिप्रधान मार्ग की अपेक्षा जनता को प्रिय लगने वाले तथा उनके चित्त को आकर्षित करने वाले किसी मार्ग की आवश्यकता का अनुभव होने लगा। बुद्ध के जीवनकाल में जब तक उनका प्रभावशाली व्यक्तित्व विद्यमान था, जनता की उनके भाषण सुनने को मिलते थे, तब तक इस कभी का अनुभूत किसी को नहीं हुआ। परन्तु उनके निर्वाण के पश्चात् सामान्य जनता को आकर्षित करने के लिये बुद्ध के प्रति भद्रा की भावना को मूर्तिमान् रूप देना आवश्यक था। अतः उनके

निर्वाण के कुछ ही दिनों पश्चात् लोगों ने उनको 'स्वयम्भू, अनादि, अनन्त तथा पुरुषोत्तम' मानना प्रारम्भ कर दिया तथा वे कहने लगे कि असली बुद्ध का नाश नहीं होता, वह तो सदैव अचल रहता है। बौद्ध-ग्रन्थों में यह भी प्रतिपादन किया जाने लगा कि असली बुद्ध सारे जगत् के पिता हैं और जनसमूह उनकी सन्तान हैं। धर्म की अवस्था बिगड़ने पर वह धर्मकृत्य के क्षिये समय समय पर बुद्ध के रूप से प्रकट हुआ करते हैं और इस देवातिदेव की पूजा करने से, भक्ति करने से और उनकी मूर्ति के सम्मुख कीर्तन करने से मनुष्य को सद्गति प्राप्त होती है। इस प्रकार धीरे-धीरे इस नवीन सम्प्रदाय का उदय हुआ तो अपनी विशिष्टता के कारण अपने को महायानी (प्रशस्त मार्ग वाला) कहता था और इससे पूर्व चले सम्प्रदाय को हीनयानी नाम देता है। इस महायान सम्प्रदाय में भक्ति की प्रधानता थी। इस मत के अवलम्बी भगवाण् बुद्ध को अवतार के रूप मानने लगे और मन्दिरों में उनकी मूर्ति को बनाकर पूजा, अर्चना भी करने लगे। इतना नहीं इन्होंने लोकसंग्रह के भावों को भी अपनाया। वे यह भी कहने लगे कि बौद्ध भिक्षुओं को 'शेव' के समान झकेले तथा उदासीन बने रहना न चाहिये, किन्तु धर्मप्रसार आदि लोकहित तथा परोपकार के काम निरिस्सत बुद्धि से करते जाना ही उनका परम कर्तव्य है। इसी मत का विशेष रूप से प्रतिपादन महायान पन्थ के सद्धर्मपुण्डरीक आदि बौद्ध ग्रन्थों में किया गया है। नागसेन ने मिलिन्द से कहा है कि "शृङ्गाभ्रम में रहते हुये भी निर्वाण पद को पा लेना बिल्कुल अशक्य नहीं है" (मि० प्र० १।२।४)। इस प्रकार से महायान सम्प्रदाय में भक्ति की भावना तथा लोक-संग्रह का भाव विशेष रूप से पाया जाता है। अब हमें विचार यह करना है कि उस नवीन सम्प्रदाय की उत्पत्ति कैसे हुई? क्या निश्चिन्ता-प्रधान हीन-

यान धर्म से भक्ति तथा प्रवृत्ति-प्रधान महायान सम्प्रदाय की उत्पत्ति संभव है ?

विज्ञों की यह निश्चित धारणा है कि इस महायान सम्प्रदाय की उत्पत्ति गीता से ही हुई है और इस धारणा के लिए निम्नांकित चार प्रधान कारण हैं :—

( १ ) केवल अस्वार्थवादी तथा संन्यास-प्रधान मूल हीनयान बौद्ध-धर्म से ही आगे चलकर क्रमशः स्वाभाविक रीति से भक्ति-प्रधान तथा प्रवृत्ति-प्रधान तत्त्वों का निकलना संभव नहीं है ।

( २ ) महायान पन्थ की उत्पत्ति के विषय में स्वयं बौद्ध ग्रन्थकारों ने श्रीकृष्ण के नाम का स्पष्टतया निर्देश किया है ।

( ३ ) गीता के भक्ति-प्रधान तथा प्रवृत्ति प्रधान तत्त्वों की महायान मठों से अर्थतः तथा शब्दतः समानता है ।

( ४ ) बौद्ध धर्म के साथ ही साथ तत्कालीन प्रचलित अग्न्याग्न्य जैन तथा वैदिक पन्थों में प्रवृत्ति-प्रधान भक्ति मार्ग का प्रचार न था ।

इन्हीं चार कारणों पर संक्षेप से यहाँ विचार किया जायेगा । जैसा पहिले लिखा जा चुका है प्रारम्भ में बौद्ध धर्म संन्यास प्रधान तथा निवृत्ति-मार्गी था । इन्द्रियों का दमन कर, सदाचरण से रहते हुए निर्वाण की प्राप्ति करना ही भिक्षु का धर्म कथ्य था । इस सम्प्रदाय में तो बुद्ध की पूजा के लिये कोई स्थान न था और मानासमान तथा सुख-दुःख से ऊपर बटे हुए भिक्षु को सांसारिक वस्तुओं से कुछ काम नहीं था । उसका सारा पवित्र ज्ञान्त जीवन निर्वाण की प्राप्ति में ही लगा रहता था । ऐसे निवृत्ति-मार्गी तथा लोकसंग्रह के भाव से दूर रहने वाले सम्प्रदाय ( हीनयान ) से क्या भक्ति-प्रधान महायान की उत्पत्ति कभी संभव है ? नहीं निवृत्ति परक हीनयानी पन्थ से प्रवृत्ति-प्रधान महायान की उत्पत्ति कथमपि संभव नहीं है ।

बौद्ध ऐतिहासिकों के लेखों से पता चलता है कि महायान पन्थ की उत्पत्ति गीता से हुई है। तिब्बती भाषा में बौद्धधर्म के इतिहास के विषय में तारानाथ ने जो ग्रन्थ लिखा है उसमें उन्होंने स्पष्टरूप से यह उल्लेख किया है कि "महायान सम्प्रदाय का मुख्य पुरस्कर्ता नागार्जुन था। उसका गुरु राहुलभद्र नामक बौद्ध पहिले ब्राह्मण था तथा इस ब्राह्मण को महायान पन्थ की कल्पना सूक्त पद्म के लिये शानी श्रीकृष्ण और गणेश कारण हुए"। इसके सिवाय एक दूसरे तिब्बती ग्रन्थ में भी यही उल्लेख पाया जाता है। इसी बात को पश्चिमी विद्वानों ने मुक्त कण्ठ से स्वीकार किया है। यह स्पष्ट है कि तारानाथ का ग्रन्थ अधिक प्राचीन नहीं है परन्तु यह कहने की आवश्यकता नहीं है कि वह प्राचीन ग्रन्थों के आधार पर ही लिखा गया है। तारानाथ के कथन में सन्देह करने का तनिक भी स्थान नहीं है क्योंकि कोई बौद्ध ग्रन्थकार अपने धर्म-ग्रन्थ के शत्रुओं को बतलाते समय बिना किसी प्रबल कारण के परधर्मियों का इस प्रकार उल्लेख नहीं कर सकता। तारानाथ के द्वारा श्रीकृष्ण का नामोल्लेख अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। भगवद्गीता को छोड़कर वैदिकधर्म में श्रीकृष्ण के नाम से अन्य कोई ग्रन्थ सम्बद्ध नहीं है। अतः इससे स्पष्ट ज्ञात होता है कि महायान पन्थ ने अपने अनेक सिद्धान्तों का ग्रन्थ भगवद्गीता से किया है।

१ He (Nagarjuna) was a pupil of the Brahmana Rahulbhadra, who himself was a Mahayanist. This Brahmana was much indebted to the sage Krishna and still more to Ganesh. This quasi-historical notice, reduced to its less allegorical expression, means that Mahayanism is much indebted to the Bhagawatgita and more even to Shavism."

महायान सम्प्रदाय तथा गीताधर्म के दार्शनिक विचारों में इतनी अधिक समानता है कि उनके गम्भीर अध्ययन करने से इस विष्कर्ष पर पहुँचना कठिन नहीं है कि इनमें से एक दूसरे से अवश्य प्रभावित हुआ है। गीता में श्रीकृष्ण ने कहा है कि मैं पुण्योत्तम हो सब कोषों का पिता, और पितामह हूँ ; मैं सबको सम हूँ ; मुझे न तो कोई द्वेष है और न श्रेष्ठ ; मैं यद्यपि अन्न और अम्बु हूँ तथा अमररश्मिगार्थ समय समय पर अवतार लेता हूँ । अतएव कितना भी दुराचारी बयो न हो परन्तु मेरा भजन करने से वह साधु हो जाता है ( गीता ३।३० ) । इस प्रकार से गीता में कर्मयोग तथा यत्कियोग का जो समन्वय थाया जाता है वही बातें अज्ञेयः महायान धर्म में भी पायी जाती हैं ।

अब यह देखना है कि गीता के अतिरिक्त और अन्य कौन ग्रन्थ है जिससे इन सिद्धान्तों की समता दिखाई पड़ती है । महायान के के पहिले जैन तथा वैदिक धर्म को प्रधानता थी । ये दोनों धर्म निवृत्ति-परक हैं । अतः इनसे महायान धर्म की उत्पत्ति नहीं हो सकती है । विद्वानों ने अनेक प्रमाथों से यह सिद्ध किया है गीता की रचना महायान की उत्पत्ति से पहिले हो चुकी थी । अतः इस कथन में तनिक भी सन्देह नहीं है कि महायान सम्प्रदाय अपने सिद्धान्तों के किये भगवद्गीता का ही जहणी है तथा गीता का प्रभाव इस धर्म पर बहुत ही अधिक है ।



१ इस विषय के विशेष प्रतिपादन के किये देखिये :—

तिलक—गीतारहस्य पृ० २३०—२३५

# पचीसवाँ परिच्छेद

## बौद्ध-धर्म की महत्ता

बौद्ध-धर्म आज कल संसार के महनीय धर्मों में मुख्य है। ईसाई मतावलम्बियों की संख्या अधिक बतलाई जाती है, परन्तु उनमें इतनी पारस्परिक विभिन्नता है कि सबको एक ही धर्म के अन्तर्गत मानना व्यापसंगत नहीं है। परन्तु बौद्ध धर्म में ऐसी बात नहीं है। इसमें ईसाई धर्म के समान इतने मत मतान्तर नहीं हैं। एक समय था जब सारे संसार में बौद्ध-धर्म की विजय-दुन्दुभी बज रही थी और प्रायः आधा संसार बुद्ध को शिष्या में दाखिल होकर इनके धर्म को स्वीकार कर चुका था। उस समय सर्वत्र इसी धर्म का बोलबाला था। एक ऐसे देश में जहाँ हिन्दू धर्म प्रायः एक हजार वर्ष से प्रचलित था वहाँ इसने हिन्दू धर्म को ध्वस्त कर देने में सफलता प्राप्त की और लगभग दो सौ वर्षों तक भारत का राजकीय धर्म बना रहा। ईसाई तथा इस्लाम धर्म जैसे प्रचारक धर्मों ने भी संसार में इतनी शीघ्र सफलता नहीं पायी जितनी बौद्ध धर्म को मिली। बुद्ध ने अनुष्यों की इच्छा-पूर्ति के लिये अपने धर्म का प्रचार नहीं किया। उन्होंने न तो स्वर्ग का दर-वाजा ही जगत्ता के लिये मुफ्त में खोला और न मोक्ष-प्राप्ति का मोम ही जनता को दिया। ऐसी दशा में कुछ अवश्य ही महत्त्वपूर्ण बातें होगी जिनसे वह धर्म विरह-धर्म बन गया।

### • बुद्ध का व्यक्तित्व—

बौद्ध धर्म की सफलता के लिये प्रधानतया इस धर्म का प्रित्त ही कारण था—(१) बुद्ध (२) संघ और (३) धर्म। इस धर्म में बुद्ध का व्यक्तित्व एक ऐसी वस्तु थी जो संसार के लोगों को अनायास आकृष्ट करती थी। बुद्ध का व्यक्तित्व सचमुच महान्, अजो-



किङ्क और दिव्य था। इनके व्यक्तित्व की प्रतिभा के प्रकाश से पुराने पापियों का भी असोमाश्रित्य दूर हो जाता था। अपूर्व त्याग बुद्ध के जीवन का महान् गुण था। राजघराने में पैदा होने पर भी इन्होंने अपने विशाक साम्राज्य को ठुकरा दिया। राज-प्रासादों के सख्तमकी राहों को छोड़ इन्होंने जंगल का कष्टकाकीर्ण जीवन स्वीकार किया। इन्होंने अपने शरीर को सुखाकर कटा कर दिया परन्तु भन तथा सुख की कामना नहीं की। सबसुख, जब कपिलवस्तु का यह राजकुमार अपनी युवावस्था में ही राज्य, गृह और गृहिणी से नाता तोड़ और बिरक्ति तथा तपस्या से संबंध छोड़कर, अपना भिक्षुपात्र लिये, संसार को विषवशासित का उपदेश देता हुआ घूमता होगा, उस समय का यह इत्य वेचताओं के लिये भी दर्शनीय होता होगा। त्याग और तपस्या, दमन और समन, शान्ति और अहिंसा का एकत्र संयोग वास्तव में बुद्ध के व्यक्तित्व की छोड़कर अन्यत्र मिलना कठिन है।

बुद्ध के चरित्र का दूसरा गुण उनकी आत्म-संयम था। इतिहास के पाठक जानते ही हैं कि बुद्ध ने अपनी भरी जवानो में गृह-त्याग किया था। इनकी स्त्री यमोदरा परम सुन्दरी रमणी थी। फिर भी बुद्ध ने अपनी कामवासना को कुचक कर पत्नी का त्याग कर ही दिया और श्रेष्ठ जीवन को आत्मदमन और संयम में बिताया। जब वे तपस्या कर रहे थे उस समय भार में अनेक अप्सराओं और परम सुन्दरी युवतियों को लेकर वन पर आक्रमण किया परन्तु उनके विगत-राग हृदय में, काम वासना से रहित मानस में, तनिक भी विकार नहीं पैदा हुआ और वह प्रतिष्ठ होकर अपने आसन से वे तनिक भी नहीं हिले। यह भी उनकी इन्द्रिय-विग्रह या आत्म संयम की परीक्षा और बुद्ध इसमें पूर्णतया सफल हुये। इस प्रकार उनकी चरित्र अत्यन्त उच्च, पवित्र तथा अद्वितीय था।

अपांगत के चरित्र की तीसरी विशेषता परोपकार-वृत्ति थी। बुद्ध

का हृदय मानव-मेम से पूर्णतः भरा हुआ था। मनुष्यों के माना प्रकार के दुःखों को देखकर उनका हृदय टुक-टुक हो जाता था, वे दूसरों के दुःखों में स्वयं दुःखी रहते थे। यही कारण है कि उन्होंने मानव दुःखों का नाश करना अपने जीवन का परम लक्ष्य बनाया। मनुष्यों के दुःखों को दूर करने की ओषधि पाने के लिये ही वे अनेक वर्षों तक जंगल में भटकते रहे और अन्त में उसे प्राप्त कर ही विश्राम लिया। उन्होंने चार आर्य-सत्त्वों तथा अष्टाङ्गिक-मार्गों का अनुसन्धान कर मनुष्यों के कष्टों निवारण का उपाय षट्काया। उन्होंने घर छोड़ा, धरिनी छोड़ी, राजम छोड़ा और सुख छोड़ा परन्तु प्राप्त क्या किया?—मानव दुःखों को दूर करने का परमोपध। बुद्ध का सारा जीवन परोपकार का प्रतीक है, पर-सेवा का उदाहरण है तथा लोक-मंगल का अवलम्बन प्रमाण है। बुद्ध की इसी परोपकारवृत्ति को देखकर जनता इनके धर्म को स्वीकार कर लेती थी क्योंकि वह समझती थी इसमें उनके कुछ भी स्वार्थ नहीं है।

बुद्ध का हृदय अत्यन्त उदार था। वे अज्ञात-प्राप्तु थे। उनके लोकोत्तर व्यक्तित्व के सामने प्राण भी मित्र बन जाते थे। देवदेता उनके बुरा मानता था परन्तु वह भी उनके मित्र बन गया। बुद्ध सब मनुष्यों को समान दृष्टि से देखते थे। यही कारण था इनके यहाँ गिरिमित्र का राजा। अज्ञातप्राप्तु भी भाता था और साधारण पतित भी। बुद्ध पाप से क्षमा करते थे परन्तु पापी को अत्यन्त प्यार की दृष्टि से देखते थे। इसीलिये उन्होंने एकबार एक धेनूया का भी अतिथिग्रहण किया था। सचमुच बुद्ध का व्यक्तित्व लोकोत्तर था, महान् या तथा दिव्य था। जिसके घर स्वर्ग गिरिमित्र के महान् सम्राट् दर्शन के लिये आते वह कितनी बड़ी विभूति होगा? जिसके पास क्षत्रिया निपटाने के लिये लिच्छवि तथा कोकिल जैसे प्रसिद्ध राज-वंश आते तथा जो इनकी सम्पत्तिता को स्वीकार करे वह सचमुच ही लोकोत्तर व्यक्ति होगा। अपने सुख और

ज्ञान्ति की रनिक भी चिन्ता न कर मानव-राय को विश्वशान्ति तथा अहिंसा का पाठ पढ़ाने वाले इस शाक्यकुमार का व्यक्तित्व कितना विराळ होगा, इसका अनुमान करना भी कठिन है। काषाय वस्त्र को धारण किये, हाथ में भिक्षापात्र किये तथा सुख पर प्रमा-मण्डल को धारण किये भगवान् बुद्ध के व्यक्तित्व की कल्पना भी मन को मोहित कर लेती है, जमका साक्षात् दर्शन तो कितने आनन्द-सागर में निमग्न न कर देता होगा ?

बुद्ध के व्यक्तित्व की विराळता को भारतीय लोगों ने ही नहीं, विदेशियों ने भी स्वीकार किया है। मध्यकाळीन युग में बुद्ध का व्यक्तित्व लोगों को आकर्षित करता था। मार्को पोलो ने लिखा है "यदि वे ( बुद्ध ) ईसाई होते तो वे क्राइस्ट धर्म के बहुत बड़े सन्तों में से एक होते। उनके तथा क्राइस्ट के चरित्र तथा शिक्षा में बहुत कुछ समानता है"। सुप्रसिद्ध विद्वान् बार्थ ने लिखा है—“बुद्ध का व्यक्तित्व शान्ति और माधुर्य का सम्पूर्ण आवर्ष है। वह जनसत् कोम-लता, नैतिक स्वतन्त्रता और पाप-राहित्य की मूर्ति हैं।”

संघ की विशेषता—

बौद्ध-धर्म की दूसरी विशेषता संघ है जो उसका दूसरा रत्न है। बुद्ध ने यह समझकर कि अपने जीवन में मैंने जिस धर्म का प्रचार किया है वह सदा फलता फलता रहे तथा वृद्धि को प्राप्त हो एक संघ की स्थापना की तथा इसमें रहने के लिये कठिन नियम बनाया। उन्होंने संघ में रहने वाले भिक्षुओं के लिए कठिन नियम बनाये और उन्हें आदेश दिया कि वे ब्रह्मचर्य का जीवन व्यतीत करें, पवित्रता से रहें तथा धर्म के प्रचार का उद्योग करें। बौद्ध संघ का अनुशासन बहुत ही कठिन था। अतएव अवान्छित भिक्षुओं का प्रवेश उसमें नहीं हो सकता

था। बुद्ध ने भिक्षुशिष्यों के लिये संघ में प्रवेश करना प्रथमतः निषिद्ध मतकाया था जिससे संघ की पवित्रता सदा अक्षुण्ण बनी रहें। यही कारण था कि बौद्ध संघ में बहुत दिनों से कोई नुराई नहीं घुसने पाई परन्तु जब उनके चेहों ने इस नियम में शिथिलता दिखलाई तथा भिक्षु-शिष्यों का संघ-प्रवेश का अधिकार स्थापक हो गया तभी से इसमें नुराहणों जाने लगी और अन्त में इसका नाश हो गया। अतः बुद्ध की दूर-दृष्टि इसी से समझी जा सकती है।

इस सुसंगठित संघ के द्वारा बौद्ध धर्म के प्रचार में बहुत सहायता मिली। इस संघ ने बौद्ध धर्म में एकता का भाव उत्पन्न किया और जाति को शक्ति प्रदान की। सबसे बड़ी बात जो इस संघ के द्वारा हुई वह बौद्ध धर्म के प्रचार के लिये 'मिशनरी स्पिरिट' की जागृति थी। इस संघ के अनेक भिक्षुओं ने विदेशों में जाकर इस धर्म का प्रचार करना अपने जीवन का लक्ष्य बना लिया और उन्होंने सुदूर पश्चिम और पूर्व में इस धर्म का प्रचार बड़े जोरो से किया। सम्राट अशोक ने अपने पुत्र महेन्द्र और उनकी संतमित्रा को सिंधु द्वीप में इस धर्म के प्रचार के लिये भेजा। यह वहाँ के लोगों का फल है कि आज भी लंका बौद्ध धर्म का प्रधान पीठ बना हुआ है। सुप्रसिद्ध विद्वान् भिक्षु कुमारजीव और परमार्थ ने चीन जैसे सुदूर देश में इस धर्म की विजय-वैजयन्ती करायी और उस भाषा में अनेक संस्कृत बौद्ध ग्रन्थों का अनुवाद कर कर उसके साहित्य को भर दिया। बौद्ध धर्म के प्रचार की यह आवना से प्रेरित होकर अपनी वृद्धावस्था में भी आचार्य शान्तरक्षित ने तिब्बत जैसे दुर्गम देश की यात्रा की और वहाँ बौद्ध धर्म का प्रचार किया। अधिक अवस्था होने के कारण वे निर्वाण को वहाँ प्राप्त हो गये परन्तु उन्हें श्रमोत्थ था कि उन्होंने तथागत के धर्म का प्रचार किया है। कुछ दिनों के बीड़े उनके शिष्य कमकशीछ भी वहाँ गये और उन्होंने तिब्बतीय भाषा में अनेक संस्कृत ग्रन्थों का अनुवाद किया। इसी प्रकार दूसरे

भिक्षुओं ने नैपाल, वर्मा, जावा, सुमात्रा तथा बोर्नियो में जाकर बौद्ध धर्म का प्रचार किया और इसे विरह धर्म बसाया ।

इस प्रकार हम देखते हैं कि संघ की स्थापना के द्वारा बौद्ध धर्म के प्रचार में बड़ी सहायता मिली । सच पूछा जाय तो यही कहना पड़ेगा कि इसी संघ के द्वारा बौद्ध धर्म विरह-धर्म के रूप में परिणत हो सका । भारत में धर्म के प्रचार में 'मिशनरी भावना' को भिन्ना हमें बौद्ध धर्म से ही मिलती है और इसका सारा भ्रम इसी बौद्ध-संघ को प्राप्त है ।

### बुद्धिवाद—

यदि हम पुरातन दृष्टि से विचार करते हैं तो हमें यह ज्ञात होता है कि बौद्ध धर्म की सबसे बड़ी विशेषता उसका बुद्धिवाद या युक्तिवाद है । यद्यपि यह कहना अनुचित होगा कि बुद्ध के पहले धर्म में बुद्धिवाद को स्थाव नहीं था, फिर भी यह तो मानना ही पड़ेगा कि भगवान् बुद्ध ने बुद्धिवाद को जितना महत्त्व प्रदान किया उतना किसी ने नहीं किया था । भगवान् बुद्ध के पहले वैदिक धर्म का बोल बाजा था । वेद का प्रमाण अक्षरबलीय समझा जाता था । वेद की प्रामाणिकता में सन्देह करना अधर्म गिना जाता था । “धर्म मिश्रसमानानां प्रमाणं धर्मं श्रुतिः”—इस महाप्रमाण को उद्धोषित किया जाता था । धर्म के संबंध में श्रुति ही परम प्रमाण मानी जाती थी और श्रुति से हटकर वस्तु प्रमाण कोटि में नहीं आती थी । यद्यपि भगवान् कृष्ण ने गोता में “बुद्धौ शरणमन्विन्तु” कहकर बुद्धिवाद की महत्ता को स्वीकार किया है फिर भी अन्त में, उन्होंने धार्मिक मामलों में शास्त्र को ही प्रमाण माना है । धर्म, अधर्म की उल्लेखन में पड़े हुए मनुष्यों को उन्होंने “तस्मात् शास्त्रं प्रमाणांते कार्याकार्य-व्यवस्थितौ” का अवदेश दिया है । इस प्रकार से धर्मधर्म में सर्वत्र शास्त्र को ठीक ही प्रतिष्ठा दी जाती

भी और वही परम प्रमाण माना जाता था। परन्तु यह शास्त्रमुनि का ही कार्य था कि उन्होंने पुक्तिवाद या बुद्धिवाद को शास्त्रवाद के स्थान पर प्रतिष्ठित किया। भगवान् बुद्ध की यह शिक्षा थी कि बुद्धिवाद का आश्रय छोड़ तथा शास्त्र पर विरवास मत करो। भयुक्त वस्तु ऐसी है क्योंकि शास्त्र में ऐसा लिखा है—इस मनोवृत्ति का उन्होंने धीरे विरोध किया और अपने शिष्यों को यह उपदेश दिया कि किसी वस्तु को तब तक ठीक मत समझो जब तक तुम उसकी परीक्षा स्वयं न कर को। उन्होंने अपने परम शिष्य आनन्द से यहाँ तक कहा कि धर्म के किसी सिद्धान्त को इसलिये सत्य मत मानो क्योंकि मैं (स्वयं बुद्ध) ऐसा कहता हूँ, बल्कि उसे तभी स्वीकार करो जब वह तुम्हारी बुद्धि में ठीक जँचे। सारांश यह है कि बुद्ध का यह मत था कि धर्म के संबंध में किसी भयुक्त वस्तु या व्यक्ति को प्रमाण मत मानो। यदि कोई धार्मिक सिद्धान्त तुम्हारी बुद्धि को उचित मालूम होता है तो उसे स्वीकार करो अन्यथा उसे दूर रखो। इसीलिये भगवान् तथायुग ने प्रत्येक मनुष्य को अपना पथ-प्रदर्शक स्वयं बनने का उपदेश दिया है। उन्होंने अपने उपदेश में स्पष्ट ही कहा है कि “अलक्षणाः अवयव अलक्षणाः” अर्थात् तुम लोग स्वयं ही दीपक बनो तथा दूसरे की शरण में न आकर अपनी ही शरण में जाओ। इसका भाव है कि अपनी आत्मा से ओ प्रकाश मिलता है उसी के द्वारा धर्म के रहस्यों को समझो तथा गुरु भयवा धर्मोपदेशक की शरण में न आकर स्वयं ही अपना पथ प्रदर्शन करो। अहाँ भय धर्मवालों ने गुरु को ईश्वर से भी बड़ा बतला कर उसके शरण में जाना शिष्य का परम कर्तव्य निश्चित किया है, वहाँ बुद्ध ने गुरु की सत्ता को सीमित कर शिष्य की महत्ता का प्रति-पादन किया है। संभवतः संसार के इतिहास में इस प्रकार का धार्मिक उपदेश “शास्त्र ही कहीं सुनने को मिले। परन्तु तथायुग के रूप में हम एक ऐसे विकल्पा धर्मोपदेशक को पाते हैं जिसने न केवल शास्त्रों

की सहा को अस्वीकृत किया, बल्कि अपना ( बुद्ध ) प्रामाण्य भी न मानने के लिये शिष्यों को पूरी स्वतन्त्रता दे दी । इस प्रकार भगवान् बुद्ध ने मनुष्य की महत्ता तथा उसकी पवित्रता को स्वीकार किया । उस प्राचीन काल में जब व्यक्तिगत विचार का विशेष मूल्य नहीं था तथा जातों की प्रामाण्यिकता के आगे तर्कों को स्थान नहीं दिया जाता था, बुद्ध ने बुद्धिवाद की प्रतिष्ठा कर सचमुच ही बहुत बड़ा काम किया । लोग यह समझने लगे कि इस धर्म को मानना इसलिये आवश्यक नहीं है कि यह किसी राजकुमार या तपस्वी के द्वारा चलाया गया है बल्कि इसलिये कि अपनी बुद्धि को यह उचित प्रतीत होता है । इस प्रकार अनेक लोगों ने—जिन्हें यह पसन्द आया—इस धर्म को स्वीकार कर लिया । यही कससा है कि आजकल भी यह धर्म अपने बुद्धिवाद के कारण पारंपार्य लोगों को अधिक 'अप्रीक' करता है ।

बौद्ध धर्म की दूसरी विशेषता सब मनुष्यों का समान अधिकार स्वीकार करना है । वैदिक धर्म यद्यपि बड़ा ही बड़ा, व्यापक तथा स्पृहणीय है परन्तु उसमें एक बात की बड़ी ही कमी है कि यह सब मनुष्यों का समान अधिकार नहीं मानता । यद्यपि भगवान् ने गीता में ब्राह्मण तथा क्षात्रिय के बीच के भेद-दर्शन को मिटाते हुये स्पष्ट ही कहा है कि:—

विद्याविनयसम्पन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।

शूनि चैव श्वपाके च परिहृताः समदर्शिनः ।

परन्तु यह समदर्शिता व्यवहार के क्षेत्र में विशेष नहीं जायी गयी । यह केवल पुस्तक के पृष्ठों में ही पड़ी रही । जिस समय बौद्ध धर्म का प्रादुर्भाव हुआ उस समय वैदिक धर्म की प्रधानता थी । यज्ञ, धार्मादिक सब उत्साह तथा विधि-विधान के साथ किये जाते थे । वेद का पढ़ना द्विजातियों के लिये अन्यायव्ययक समझा जाता था । सम्न्योपासन तथा

साधित्री मन्त्र का जप धर्म के प्रचार अंग समझे जाते थे। परन्तु वे सब अधिकार केवल राजाण, क्षत्रिय और वैश्यों के लिये ही थे। शूद्र न तो वेद हो पढ़ सकता था और न यज्ञादिक ही कर सकता था। शूद्र तथा स्त्रियों को वेद न पढ़ाने की स्पष्ट आज्ञा का उल्लेख मिलता है—  
 कीधुद्वौ नाधीयेताम् । भगवान् श्यास ने महाभारत की रचना का कारण बताते हुए लिखा है कि शूद्र और स्त्रियों को वेदज्ञ नहीं सुननी चाहिये अर्थात् वे इसके पठन से वंचित हैं, अतः कृपा करके मुनि ( श्यास ) ने महाभारत की रचना की :—

स्त्रीशूद्रक्षिजनन्धूनां भूमी न भ्रुतिगोचरा ।

इति भारतमाख्यानं कृपया मुनिना कृतम् ॥

इस प्रकार से शूद्र उच्च अधिकारों से वंचित थे और उनके लिये अपनी उन्नति—सामाजिक तथा आध्यात्मिक—का द्वार बन्द था ।

बुद्ध ने मनुष्य मनुष्य के बीच वर्तमान इस असमानता के दोष को देखा और उन्होंने यह स्पष्ट घोषणा कर दी कि सब मनुष्य समान हैं । न कोई श्रेष्ठ है और न कोई नीच है । अपने कर्मों के अनुसार ही मनुष्य को उद्युता या मुक्ता प्राप्त होती है । उन्होंने यह भी शिक्षा दी कि धर्म में सबका समान अधिकार है । जो चाहे अपनी इच्छानुसार इसे ग्रहण कर सकता है । इस प्रकार आज से लगभग २५०० वर्ष पूर्व बुद्ध ने प्रजा-तन्त्रवाद के इस मूल-सिद्धान्त का प्रतिपादन किया था । सचमुच ही उस प्राचीन युग में इस प्रकार की विद्रोहात्मक घोषणा करना बड़े ही साहस का काम था । परन्तु इसका प्रभाव बड़ा ही संतोषजनक हुआ । वे नीची जातियाँ—जो वैदिकधर्म में तिरस्कृत समझी जाती थीं—अपनी उन्नति करने कर्मी और सामूहिक रूप से उन्होंने इस धर्म को स्वीकार कर लिया । इस प्रकार से यह धर्म निम्नकोटि के लोगों में धीरे-धीरे फैलने लगा तथा इसकी वृद्धि होने लगी । आजकल अनेक बाद निकल पड़े हैं



जिसके अनुसार कोई राष्ट्र को महत्ता देता है, तो कोई व्यक्ति को। आजकल के धर्मों में मानव के समानाधिकार की चर्चा प्रायः सर्वत्र सुनाई देती है परन्तु यदि किसी को सर्वप्रथम मनुष्य तथा मनुष्य के बीच में समान अधिकार स्थापित करने का श्रेय प्राप्त है, तो वह केवल बुद्ध ही को है। उन्होंने अपने इस उपदेश को केवल सिद्धान्त रूप में ही नहीं रखा, बल्कि इसे व्यवहार-रूप में भी परिणत किया। उन्होंने अपना वह शिष्य एक नाई को बनाया जिसका नाम ठपाकि था। नीच जाति में उत्पन्न होने के कारण इन्होंने उसका बहिष्कार नहीं किया, बल्कि उसे अपनाकर अपना मुख्य शिष्य बना लिया। इस प्रकार उनके सिद्धान्त और व्यवहार में एकता होने से उनके उपदेशों का लोगों के हृदय पर अत्यधिक प्रभाव पड़ता था।

बौद्धधर्म की तीसरी महत्ता सदाचार के ऊपर अत्यधिक जोर देना है। मगधान् तथागत ने अपने उपदेश में सदाचार पर ही विशेष जोर दिया है। यदि कोई महा के विषय में सबसे चर्चा करता या तो वा तो वे मौन रह उत्तर ही नहीं देते थे और यदि उत्तर देते भी थे तो यही कहते थे कि तुम सदाचार का पालन करो, व्यर्थ के दार्शनिक झगकों में क्यों पड़ते हो ? उन्होंने मनुष्यों के आचरण सुधारने के लिये 'अष्टाङ्गिक' मार्ग का उपदेश किया है जिसके आचरण करने से मनुष्य पवित्र बन जाता है और उसका चरित्र अत्यन्त उज्ज्वल और निष्कलङ्क होता है। जिस प्रकार से ईसाई धर्म में दस आज्ञाओं का पालन अत्यावश्यक है, उसी प्रकार से बौद्धधर्म में इन अष्टाङ्गिक भोगों का पालन अत्यन्त आवश्यक माना गया है। मगधान् बुद्ध अच्छी तरह से जानते थे कि दार्शनिक सिद्धान्तों में मतभेद हो सकता है, उसमें झगड़ें करने का अवसर उपस्थित होने की संभावना है, परन्तु सदाचार के पालन में किसी को आपत्ति नहीं हो सकती। इसीलिये इन्होंने एक ऐसे सर्वव्यापी सदाचार का उपदेश दिया जो सबको बिना किसी संकोच के मान्य था। यदि इस धर्म के मूल सिद्धान्तों

की खोज की जाए तो इसमें सदाचार के प्रतिरिक्त और कुछ नहीं मिल सकता। इसलिये विद्वान् बौद्धधर्म को नैतिक धर्म (Ethical Religion) कहते हैं—अर्थात् यह धर्म जो केवल सदाचार को सर्वाधिक महत्त्व प्रदान करता है। साधारण जनता के लिये इसलिये इस धर्म का पाठन सुखम तथा सुगम था।

भगवान् बुद्ध ने अहिंसा का उपदेश कर संसार का बड़ा ही उपकार किया। वैदिक धर्म में यज्ञ यागादिक का बड़ा महत्त्व था। यज्ञोंमें पशुओं का बलिदान किया जाता था। परन्तु कालान्तर में यह हिंसा अपनी सीमा का अतिक्रमण कर गई थी और धर्म के नाम पर अनेक जीवों की हत्या प्रतिष्ठित की जाती थी। बुद्ध ने देखा कि यह काम बड़ा ही दुःखदायक और नीच है। निरपराध सहस्रों पशुओं की हिंसा निरर्थक की जा रही है और वह भी धर्म के नाम पर। दीन पशुओं का मूक वाणी ने इनके सदय हृदय को द्रवित कर दिया। 'सदयहृदयदर्शित पशुघातं' वाले इस महात्मा तथा महापुरुष ने इस पशुहिंसा के विरुद्ध विद्रोह का कड़ा ठावा और तार स्वर्ग में इस बात की घोषणा की कि यज्ञ यागादिक का करना अर्थ है। अनुष्यों को चाहिये कि पशुओं की हिंसा न करें क्योंकि संसार में यदि कोई धर्म है तो केवल अहिंसा ही है। बुद्ध ने अहिंसा को बड़ा ही महत्त्व प्रदान किया है और इसे परम धर्म माना है—अहिंसा परमो धर्मः। यहाँ भावकक का रज्जमत्त संसार हिंसा को ही भवना परम धर्म मानता है, यहाँ ज्ञान से २५०० वर्ष पहले बुद्ध ने मानव को अहिंसा का पाठ पढ़ाया था। बुद्ध संसार के दुःख को दूर करना चाहते थे। उनकी यही आकांक्षा थी कि संसार के सभी जीव सुख से तथा शान्तिपूर्वक निवास करें। उनका हृदय कष्टना तथा दया का भग्नाभ महोदधि था। सुदृढ़ जीवों के प्रति भी उनके हृदय में अनन्त प्रेम था। अहिंसा के उपदेश का उन्होंने केवल प्रचार ही नहीं किया, बल्कि इसे व्यवहार में लाने पर भी जोर दिया। उन्होंने

स्वयं अपने जीवन को कतरों में बाँटकर किस प्रकार काशिराज के हाथों से एक सुगशिख की जीवन-रक्षा की थी, यह ऐतिहासिकों से अनिश्चित नहीं है। उनकी इस शिक्षा तथा व्यवहार का जनता में अत्यधिक प्रभाव पड़ा। सम्राट् अशोक तो उनके जैसा सिद्धान्त का इतना पक्ष-पाती था कि उसने राजकीय मङ्गलस में सोजने के लिये मयूर तथा सुगों को न मारने की निषेध-आज्ञा निकलवा दी थी। इस प्रकार से अमन्त जीवों की रक्षा कर भगवान् बुद्ध ने प्राणिमात्र का बड़ा उपकार किया। राजा शिवि ने शब्दों में उनके जीवन का एक ही उद्देश्य था और वह था—प्राणियों के कष्टों को दूर करना। न तो उन्हें राज्य की कामना थी और न धन की। न तो स्वर्ग की स्तुति उनके हृदय में थी और न अपवर्ग की छाजना। कपिलवस्तु का यह राजकुमार केवल अन्ध प्राणियों के दुःखों को दूर करने के लिये ही स्वयं अनेक कष्टों को भोगता रहा। संक्षेप ही उनका सिद्धान्त था:—

न त्वहं कामये राज्यं, न स्वर्गं नापुनर्भवम् ।

कामये दुःखतप्तानां प्राणिनामार्तिनाशनम् ॥

दूसरी बात जो बौद्धधर्म में विशेष महत्त्व रखती है वह आत्म-वसन की शिक्षा है। भगवान् बुद्ध ने आत्मदमन—अपनी आत्मा को वश में करने—का उपदेश किया है। उनका यह सिद्धान्त था कि आत्मा को अपने वश में किये बिना कोई कार्य सम्पादित नहीं हो सकता। इसलिये उन्होंने मनुष्य के अन्दर रहने वाले काम, क्रोध, मद, लोभ, अहं-कार आदि के दमन के ऊपर विशेष जोर दिया है। मनुष्य विकारों का समुदाय है। अतः जब तक वह अपने आन्तरिक विकारों को दूर कर इन्द्रियों को वश में नहीं करता, तब तक वह विजेता नहीं कहला सकता। दूसरों पर विजय प्राप्त करने की अपेक्षा आत्म-विजय पर इसलिये बुद्ध ने इतना जोर दिया है। वे स्वयं दमन और शान्त थे।

जब वे अपनी तपस्या में लगे हुये थे तब एक बार मार ने उनको समाधि-  
न्युक्त करने के लिये अनेक सुन्दरी अप्सरारों से भी परन्तु वे अपनी  
प्रतिज्ञा से दस से मस नहीं हुये —

“इहासने शुश्रूषु मे शरीरं त्वगस्त्रिमासं विलयं च यावु ।

अप्राप्य बोधिं बहुकल्पदुर्लभां, नद्यासनात् गात्रमिदं चलिष्यति” ॥

यह उनकी भीष्म प्रतिज्ञा थी और अन्त में अपने इसी आत्म-  
दमन के द्वारा उन्होंने उस महान् बोधि को प्राप्त किया जिसका प्रकाश  
आज भी अम्बिकार में पड़े मानवों के लिये प्रकाश-स्तम्भ का कार्य कर  
रहा है । इस आत्म-दमन की महत्ता के कारण जनता में सदाचार की  
वृद्धि हुई और बौद्ध धर्म में वे सुराग्र्यों नहीं बाने पाई जो अन्य धर्मों  
में विद्यमान थीं ।

इस प्रकार से हम देखते हैं कि बौद्धधर्म में बुद्धिवाद, मनुष्यों के  
समान अधिकार, सदाचार की महत्ता, अहिंसा का पाकन तथा आत्मदमन  
आदि ऐसी अनेक बातें थीं जो साधारण मनुष्यों को भी ‘अपील’ करती  
थीं । परन्तु इनमें सबसे महत्त्वपूर्ण बात मनुष्यों की समानता थी । जिस  
‘स्वतन्त्रता, समानता तथा आतृता’ के अधिकार की प्राप्ति के लिये  
श्रेष्ठ लोगों ने १८ वीं शताब्दी में प्रचलित विद्रोह किया या कसी  
समानता और स्वतन्त्रता का अधिकार भगवान् बुद्ध ने आज से २५००  
वर्ष पूर्व सभी मानवों को दे दिया था । इससे बढ़कर उदारता क्या हो  
सकती है ? सचमुच बौद्धधर्म एक जनतन्त्र धर्म है । इसके प्रचार तथा  
प्रसार का यही सर्वप्रधान कारण है ।

बौद्धदर्शन संसार के दार्शनिक इतिहास में अपना विशेष स्थान  
रखता है । इसकी सबसे बड़ी विशेषता यह है कि मयार्थवाद तथा  
बौद्धदर्शन भावार्थवाद दोनों बातों का जितना समन्वय इस दर्शन में  
मिलता है वैसा अन्यत्र उपलब्ध नहीं है । बौद्ध दार्शनिकों  
ने इस संसार की चयिकता को समझा, इसकी परिवर्तनशीलता को परखा

और यह सिद्धांत निकाया कि संसार के सब पदार्थ चरित हैं। बौद्धों के छान्दसाव की कल्पना भारतीय दर्शन के ब्रह्मवाद से मिलती जुलती है। छान्द कोई अमावात्मक पदार्थ नहीं है बल्कि यह ब्रह्म की अनिर्वचनीयता का प्रतीक है। बौद्धों का मनोविज्ञान भी अद्वितीय है। चित्त या मन की अतिनी अवस्थाएँ हो सकती हैं उनका ऐसा सुन्दर विश्लेषण अन्धकार उपलब्ध नहीं है। भारतीय-न्याय के इतिहास में बौद्ध-न्याय का बड़ा महत्व है। सब से यह है कि भारत का मध्यकालीन न्याय इन्हीं बौद्धों के द्वारा प्रारम्भ किया गया था।


बौद्धधर्म की महत्ता का हमने आर्यन्त संक्षेप में विश्लेषण कराया है। सर्वप्रथम हमने इस धर्म के त्रिरत्न-बुद्ध, संघ और धर्म—का वर्णन किया जिसमें बुद्ध के महान् व्यक्तित्व, सब का हृदय संघटन तथा इस धर्म की विशेषताओं पर प्रकाश डाला गया है। अन्त में बौद्धदर्शन की विशेषताओं को दिखाकर यह अध्याय तथा ग्रन्थ यहीं समाप्त किया जाता है। आशा है कि भगवान् सपत्मास का यह धर्म बुद्ध, बरा तथा व्याधि से व्यथित मानवों को सुख, शान्ति और आनन्द का सन्देश सदा देता रहेगा। तथास्तु।

थावच्छम्भुर्वहति गिरिजासंविभक्तं शरीरं  
यावज्जैत्रं कलयति धनुः कौसुमं पुष्पकेतुः।  
यावद् राक्षारमणतदणीकेतिसाक्षी कदम्बः  
तावज्जीयात् अगति महितः शाक्यसिंहस्य धर्मः ॥



## परिशिष्ट (क)

### ‘एवं’ का आध्यात्मिक रहस्य

इस ग्रन्थ के पृष्ठ ४५२ और ४५३ पर ‘एवं तत्त्व’ का सामान्य परिचय दिया गया है। यहाँ इसी के सम्बन्ध में कुछ विशेष बातें और लिखी जाती हैं। एवं तत्त्व की उच्चारणा बौद्धतन्त्र-ग्रन्थों में की गई है। एवं शब्द तीन वर्णों—ए + व + ं—से बना हुआ है और इसमें प्रत्येक वर्ण एक एक तत्त्वका प्रतीक है। एकार मातृशक्ति, वकार तथा प्रज्ञा का चोत्तक है। वकार शिवतत्त्व, सूयं तथा संपाद का सूचक है। त्रिन्दु (ं) दोनों के योग का प्रतीक है। इसी त्रिन्दु का दूसरा नाम अनाहत ज्ञान है। इस प्रकार ‘एवं’ शिव शक्ति के सम्मिश्रण का सूचक है। एकारशक्ति त्रिकोण को सूचित करता है जो कि अधोमुख त्रिकोण  है। वकार शिव त्रिकोण का प्रतिनिधि है जो त्रिकोण के शीर्ष में उर्ध्व मुख से वर्तमान है। त्रिन्दु दोनों त्रिकोणों का केन्द्रस्थानीय है। इस प्रकार इसका बाल्मिक निवृत्तन इस प्रकार है—



इस चन्त्र का आध्यात्मिक रहस्य हिन्दू-शास्त्रों में भी स्वीकृत किया गया है जो बौद्धों के सिद्धान्त से मिलता जुलता है। बौद्ध-ग्रन्थों के अनुसार ही एकार शृङ्गाट (त्रिकोण) के रूप में शक्ति चन्त्र (अधो-कोनि) का प्रतीक है और वह वहि का गृह कहा गया है। :—

त्रिकोणमेकादशमं, वङ्गिगेहं च योनिनम् ।

शृङ्गाटं चैव एकार-नामभिः परिकीर्तितम् ॥

इसके तीनों कोण इच्छा-शक्ति, ज्ञान-शक्ति और क्रिया-शक्ति को सूचित करते हैं। इसी के मध्य में बौद्धों के वंकार के समान चिह्नियी क्रम की स्थिति त्रिकोण के मध्य में बतलाई जाती है—

त्रिकोर्ण भगमित्युक्तं विद्यत्सुखं गुप्तमण्डलम् ।

इच्छाज्ञानक्रियाकोर्णं तन्मध्ये चिच्चिन्मीकमम् ॥

इस प्रकार इस तत्त्व का रहस्य बीजों के समान हिन्दू-सागिनों को भी शान्त था ।

‘पूर्व तत्त्व’ के वर्णनपसह में पृ० ३५२ पर दो वक्त्रोंक प्रमाणरूप से उद्धृत किये गये हैं । इनके अपने में कुछ अशुद्धि रह गई है । इनका शुद्ध रूप इस प्रकार है ।

एकाराकृति यद्विष्यं मध्ये धंकारभूषितम् ।

आलयः सर्वं सौख्यानां सुद्वरककरण्डकम् ॥

एकारस्तु भवेन्माता वकारस्तु रताधिपः ।

विन्दुश्चानाहतं ज्ञानं तज्जातान्द्वयाणि च ॥

१ इस तत्त्व के रहस्य के उद्घाटन का श्रेय महामहोपाध्याय पं० गोपीनाथ कविराज को है । इस विषय के विशेष विज्ञानियों को उनका निम्नलेख देखना चाहिये—

गोपीनाथ कविराज—

The Mystic Significance of  
'Evam'. G. N. Jha Research  
Institute Journal Vol II Part I  
1944.

—:०:—

# परिशिष्ट ( ख )

## प्रमाण-ग्रन्थावली

### सामान्य ग्रन्थ

- |                    |   |
|--------------------|---|
| S. Radhakrishnan,  | Indian Philosophy Vol. I<br>Chapters VII, X, XI;<br>London '29.               |
| S. N. Das Gupta    | History of Indian Philo-<br>sophy Vol. I, Ch. V;<br>Cambridge.                |
| Hiriyanna          | Outlines of Indian<br>Philosophy. London. 1930.                               |
| Chatterjee & Datta | An Introduction to<br>Indian Philosophy Chap. IV,<br>Calcutta University '39. |
| Jwala Prasad       | Indian Epistemology,<br>Lahore 1939.  |
| Yamakami Sogen     | Systems of Buddhistic<br>Thought, Calcutta University,<br>1912.               |
| A. B. Keith        | Buddhist Philosophy.,<br>Oxford.  |
| Stcherbatsky       | Central Conception of<br>Buddhism, Royal Asiatic<br>Society, London.          |



Charles Eliot                      Hinduism and Buddhism  
Vol 1-III London.

Otto Rosenberg                  Die Problem der Budd-  
histischen Philosophie.  
Heidelberg 1924.

B. C. Law                          Buddhist Studies,  
Calcutta 1931.

राहुल सांकृत्यायन              दर्शन-दिग्दर्शन, प्रयाग १९४२  
कलदेव उपपाध्याय              भारतीय-दर्शन, काशी १९४६  
शुभाश राय                          बौद्ध-धर्म, कलकत्ता १९४३

### बौद्ध-साहित्य का इतिहास

Nariman                          Literary History of Sanskrit  
Buddhism; Bombay, 1920.

Wintennitz                        History of Indian Literature  
Vol. II. Calcutta University.

Obermiller                        Buxton's History of  
Buddhism. Heidelberg.

R. Mitra                          Nepalese Buddhist Literature  
Calcutta 1882.

### मूल बौद्ध-धर्म

Mrs. Rhys Davids              Sakya or Buddhist Origins  
London, 1931.

"       "       "                  Gautam the Man 1928.

"       "       "                  A Manual of Buddhism '32.

"       "       "                  Outlines of Buddhism 1934.

- “ “ “ Buddhism (Home University Library 1934 ).
- “ “ “ What was the original Gospel in Buddhism 1938.
- S. Tachibana The Ethics of Buddhism Oxford University Press 1920.
- George Grinam The Doctrine of the Buddha, Leipzig, 1926.
- Sukumar Datta Early Buddhist Monachism London, 1924.
- Edmund Holmes The Creed of Buddha, London,
- What is Buddhism ; Buddhist' Lodge, London 1929.
- Hari Singh Gaur The Spirit of Buddhism Calcutta, 1929.
- J. B. Horner The Early Buddhist Theory of Man Perfected ( A study of the Arhan ) London, 1936
- Kern Indian Buddhism.

### अभिधर्म

- Anagarika B. Govinda The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy ( Patna University Readership Lectures 1936-37. )

( २१८ )

J. Kashyap

The Abhidhamma Philosophy Vols 1-II ; Mahabodhi Society, Sarnath. 1942.

महायान धर्म

R. Kimura

A Historical Study of the terms Hinayana and Mahayana and the origin of the Mahayana Buddhism ( Calcutta University, 1927. )

N. Datta

Aspects of Mahayana Buddhism and its relation to Hinayana. ( Calcutta Oriental Series Calcutta. )

Macgovern

An Introduction to Mahayana Buddhism ( Kegan Paul, London, 1922 ).

D. T. Suzuki

Outlines of Mahayana Buddhism.

Lala Har Dayal

Bodhisattva.

बौद्ध-सम्प्रदाय

N. Datta

Early History of the Spread of Buddhism and Buddhist Schools ( Luzac & Co., London, 1925 ).

W. M. Macgovern      A Manual of Buddhist Philosophy (Kegan Paul & co., London, 1923. )

Satkari Mookerjee      The Buddhist Philosophy of Universal Flux.

Scherbatsky      Conception of Buddhist Nirvana.

Poussin      Way to Nirvan.

### बौद्ध न्याय

Satischandra      A History of Indian Logic;  
Vidyabhushan      Calcutta University 1921.

Scherbatsky      Buddhist Logic Vol. I  
Leningrad, 1932. Vol. II 1930.

Mrs. Rhys Davids      The Birth of Indian Psychology and its development in Buddhism; Luzac & Co., London 1926.

Jwala Prasad      Indian Epistemology, Lahore 1939.

Tucci      Doctrines of Maitreyanath, Calcutta University.

### बौद्ध-योग

P. V. Bapat      Vimuttumagga and Visuddhimagga—A Comparative Study. Poona, 1937.

- G. C. Lounsbury      Buddhist Meditation;  
Kegan Paul, London 1935.  
Concentration and Meditation,  
Buddhist Lodge, London, 1935

**बौद्ध-तन्त्र**

- Binayatosh Bhatta-      An Introduction to  
charya      Buddhist Esoterism.  
( Oxford University Press, 32 ).

- G. N. Kaviraj      The Mystic significance of  
'Evam' ( Jha Research Institute  
Journal Vol. II Part I 1944 ).

- ” ” ”      बौद्ध तान्त्रिक धर्म ( बङ्गला )  
( उत्तरा-वर्ष ३, ४ में प्रकाशित )

- B. C. Bagchi      Studies in Tantras ( Calcutta )  
राहुक सांकृत्यायन      ब्रह्मयान और श्रीरासी सिद्ध ( हिन्दी )  
( 'पुरातत्त्व-निबन्धावली, इण्डियन प्रेस,  
१९३७ ) ।

- सर्मादाशंकर मोहता      शाक्त-सम्प्रदाय ( गुजराती ),  
सहमदाशंकर ।

**बौद्ध-धर्म का प्रसार**

- nihar Ranjan Roy      Sanskrit Buddhism in  
Burma; Calcutta University,  
1936.

- Lewis Hodous      Buddhism and Buddhist in  
China, Newyork 1924.

- Edkin      Chinese Buddhism.

- J. B. Pratt                      The Pilgrimage of Buddhism  
Macmillan, London 1928.
- Waddell                          Tibetan Buddhism, 1910.
- H. Hackmann                  Buddhism : A Religion,  
London, 1910.
- Sarat Chandra Das          Indian Pandits in the land  
of snow.
- Sir Charles Eliot              Hinduism and Buddhism  
Vol. III,
- राहुल सांकृत्यायन          सिन्धु में बौद्ध धर्म ।  
Zen Buddhism—
- Dwight Goddard              A Buddhist Bible; Japan ३२.
- D. T. Suzuki                  Studies in Lankavata Sutra  
London' 1930.
- " " "                          Essays in Zen Buddhism  
Luzac & Co., London Vol. I  
1927, Vol. II 1933, Vol. III 34.

### विविध ग्रन्थ

- Oldenberg                      Die Lehre der Upenisheden  
and die Anfange des Buddhismus  
( Göttingen 1923 ).
- A. G. Edmunds              Buddhist & Christian Gos-  
pels Vols I-II ( Philadelphia  
1908 ).
- Miss Durga                      Early Buddhist Jurispru-  
dence ( Poona, 1940 ).

# परिशिष्ट ( ग )

## पारिभाषिक शब्दानुक्रमणी

शब्द	पृष्ठ	शब्द	पृष्ठ
अकृतसावाद	३३	आदि-शान्त	३४८-२०
अक्रियावाद	३१	आयतन	२१६
	२६२	आरूप्य	४०७
अनक्षर तत्त्व	५६-६०	आर्यसत्त्व	६२-८१
अनात्मवाद	६१-६८	आलय-विज्ञान	१८८-६०
अनिश्चिततावाद	३६	उच्छेदवाद	१२
अनीश्वरवाद	१०६-७	ऊज्जु माट	४५८
अनुत्तर पूवा	१४८-५०	घष तत्त्व	४५२-५४
अनुमान	३६०-६२	कर्मफल	३४१
अनुमानाभास	३६२	कर्म स्थान	४०२-४०३
अनुस्मृति	४०२	कारणवाद	८४, ३२७
अन्यथान्यथात्ववाद	२४४	काल	२४१-४२
अप्रतिसंख्यानिरोध	२४०	काल चक्र	४५८
अभौतिकवाद	१०८-११०	कालचक्रयान	४५४-४६
अर्हत	१२१	क्रिष्टमनोविज्ञान	२८०-८७
अवधूतिमार्ग	४४३	क्षयमग्निरास	२६१-६३
अवस्थान्यथात्ववाद	२४४	गति-परीक्षा	३३५-६६
अशुभ	४०४	गुरु-तत्त्व	४४०
अष्टाङ्गिक मार्ग	७४-८१	धनुर्विज्ञान	२८४
आकाश	२३६	धनुर्यामसंवर	४०
आचार	४२१	चाणक्याली	४४७
आत्म-परीक्षा	३३७-४०	चित्त	२३१, २८३
आदि-मुद्र	४५७	चित्रविप्रयुक्तधर्म	२३६

शब्द	पृष्ठ	शब्द	पृष्ठ
चैतधर्म	२२१	निर्माणकाय	१३२
जाति	३३३	निर्वाण	१७२-८६
ज्ञान	२४२	पञ्चाभास	३६३
होम्बी	४४०	पञ्च मकार	४२२-२४
तत्त्वमीवना	४५१	पञ्च स्कन्ध	६६-१०१, २१६
तयता	२५२-५४	परमार्थ सत्य	३५१-२२
विकाय	१२६-७१	पाप देशना	१४६
त्रिविषयान	१३६-५८	पारमिता-द्धान्ति	१५३-५४
त्रैधातुकप्रगात्	२२२	११ ११ ग्रहण	१५०-५८
दुःख	६४	११ ११ दान	१५३
दुःख-निरोध	६८	११ ११ ध्यान	१५६
दुःख निरोधमार्ग	४६	११ ११ प्रज्ञा	१५७-५८
दुःख समुदय	६२-६७	११ ११ बोध	१५५
दृष्टान्ताभास	३३३	११ ११ शील	१५२
देववाद	३४	पुद्गलवाद	१२२-२४
द्रव्य	३३२	पुनर्जन्म	१०४-०५
धर्म	२१६-१८	प्रतिसंख्यानिरोध	२४०
११ असंस्कृत	१२१, २३०-४१,	प्रतीत्य समुत्पाद	८२-८४
११ संस्कृत	२२३-२४	प्रत्यक्ष	३८५-८८
धर्मकाय	१३५-३६	प्रत्येक बुद्ध	१४२
भाव	२२१	प्रत्यय	८५
ध्यान	३२६	बङ्गाली	४४०
निकाय	११३-२४	वाक्यार्थ	२५३-५६
निदान	८६	बुद्धाभ्युपगमा	१४६
		बुद्धि-प्रतिष्ठापिका	२६५



	पृष्ठ		पृष्ठ
प्रविचय	२६५	वासना	३०५, ३१०
बोधिचर्या	१४७-४८	विज्ञान	२८१
बोधिचित्त	१४७-४८	भेद	२८४-६१
बोधिचित्ताभिर्षेक	४४१	विज्ञानवाद	२७९-३११
बोधिसत्त्व	१२०	वैभाषिक-मत	१९७-२४२
बोधिसत्त्वयान	१४३-४६	शून्य-( मत्ता )	३७१
ब्रह्मविहार	४०६	लक्षण	३५९
भाव	८६	शून्यवाद	३२२-५३
भावान्यथात्ववाद	४२१	शून्यवाद-उपयोग	३२७-५८
भूमि ( दश )	२४३	प्रकार	३६३-६७
मध्यम, प्रतिपदा	६८-७१	सिद्धि	३६१
मनोविज्ञान	७१-७३	अभाव	२६८
मनोविज्ञान	२८५	तथानाव	"
महामुद्रा	४४३	प्रकृति	"
योगान्तर त्व	४००-०१	आवकयान	१४०-४२
रागमार्ग	४४५	सत्ता त्रिविध	२३५
रूप	२२५	परिकल्पित	२९७
रूप-विषय	२२८-३०	परतन्त्र	२९३
कक्षणान्यथात्ववाद	२४३	परीक्षा	३२२-२३
वज्रयान	४२८-२९	मीमांसा	३४२-४६
वस्तु ( परिनिष्पन्न )	२६७	समाधि	३६७
वाद-अलंकार	३८१	भूमिर्था	४११-१३
वाद-निग्रह	३८२	सहस्रकाय	४२०
वादे नहुकर	३८३	सहस्रबावत्वा	४३८-३९

( ५९५ )

शब्द	पृष्ठ	शब्द	पृष्ठ
बौद्धान्तिक	२४४	संसर्ग	३३४
संघात-निरास	२५८	स्वप्न	३०४-८
संज्ञा-निरोध	२५२	” रहस्य	३०१-४
संभोग-काय	३६३-६४	स्वभाव	३२९-३९
संवृत्ति-सत्य	३३४	हेतु	८५
” ”-प्रकार	३४७	हेतुवाभास	२६३

—ॐ०ॐ—

## हमारे प्रकाशन

[ पं० बलदेव उपाध्याय द्वारा लिखित पुस्तकें ]

( १ ) भारतीय दर्शन—मंगला प्रसाद पुरस्कार, विश्वविद्यालय तथा रेडिक्लेफ़ स्कूल से सम्मानित दर्शन ग्रन्थ । हिन्दू विश्व-विद्यालय तथा आगरा विश्वविद्यालय के एम० ए० में निर्धारित पाठ्य-ग्रन्थ । परिवर्धित नवीन संस्करण पृ० सं० ६६०, मूल्य ६) ।  
दार्शनिकप्रवर छाक्टर भगवानदास :—

हिन्दी साहित्य में श्रेष्ठतम, अमूल्य ग्रन्थों की श्रेणी में यह ग्रन्थरत्न ( भारतीय दर्शन ) ऊँचा स्थान पाने योग्य है और अवश्य पावेगा । जो पाठक हिन्दी और संस्कृत दोनों भाषाओं से परिचित हैं, उन्हें जब माधव के 'सर्वदर्शन संग्रह' और हरिभद्र के 'षड्दर्शन समुच्चय' पर समय लगाने का प्रयोजन नहीं । समग्र ग्रन्थ का भाव और उसकी भाषा समन्वय की बुद्धि से प्रभावित है । इसके इतिहासांश से नौसिखुये की भी, रोचक रूप से, विषय-प्रवेश हो सकता है । सिद्धान्तांश और समीक्षांश से पुराने दार्शनिक को भी विचार के लिए सामग्री मिल सकती है । हिन्दी-साहित्य को यह ग्रन्थरत्न देने के लिए मैं लेखक का अभिनन्दन करता हूँ ।

Sr Chandreshwar N. Singh, Vice—Chancellor, Patna University—It is a very fine production which will serve a need not attended so well so far. The book is comprehensive, lucid in exposition and contains most useful matter and some very rare references.

Major General Brahma Shum Shere Jung Bahadur Rana,  
K. C. J. E., Nepal :—

Bharatiya Darshan by Prof. Baldeva Upadhyaya deals with many aspects of Indian Philosophical problems. It has been interpreted from the modern point of view. It is really a nice book and such books go a long way to revive the immortal message of our great Culture.

( २ ) धर्म और दर्शन—यह भारतीय दर्शन का पूरक ग्रन्थ है जिसमें नाना धर्मों के विस्तृत वर्णन के अनन्तर धर्म और दर्शन का परस्पर सम्बन्ध दिखाया गया है। पृ० सं० २२५; मूल्य २।)

Prof Baldeva upadhyaya of the Benars Hindu University has established a definite reputation for his learning and scholarship. He has a number of well-written books to his credit. The present book is a definite achievement. It is written in a scholarly fashion, charged with quotations and reference—written for the learned. —Prabuddha Bharata

( ३ ) वैदिक कहानियाँ—( वेद की स्फूर्तिदायक अमर कहानियाँ ) पृ० १८०, मूल्य २)

There is an undying evergreen freshness in these stories. Shree Baldevaji's style is simple, even though the subjects selected for treatment by him have an ethical as well as intellectual severity. The stories

conjure up, before the reader, the vision and vista of light in which the spiritual stalwarts of Ancient Aryavarta lived.

Modern Review.

( ४ ) संस्कृतसाहित्य का इतिहास—मूल्य ४); इस ग्रन्थ में संस्कृतसाहित्य का सांगोपांग विवेचन रोचक ढंग से किया गया है।

P. K. Acharya, M. A. Ph. D. D. Litt.

Head of the Skt. Dept. Allahabad :—

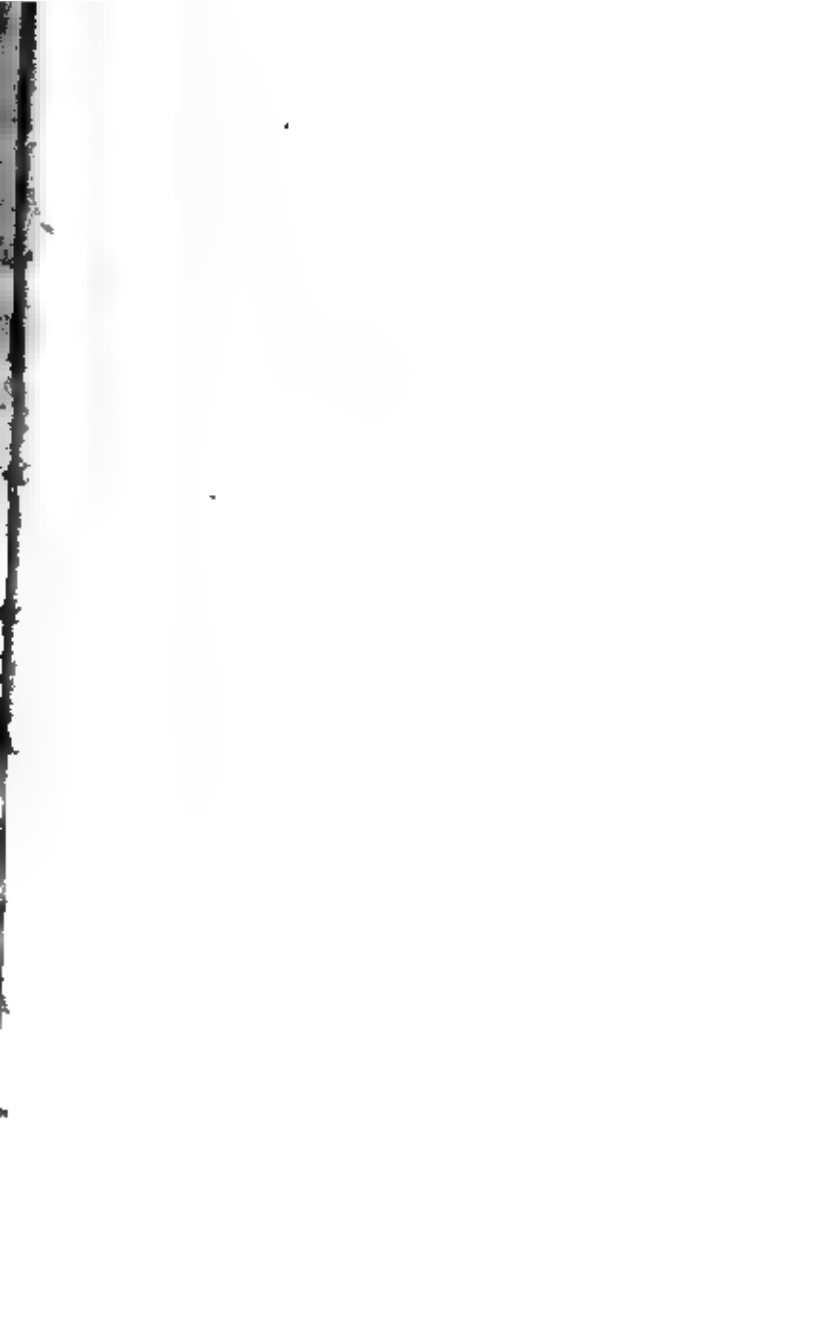
No other book on History of Sanskrit Literature written in Hindi surpasses and very few approach the art of presentation and the distinction of prose style of the work. The lucid explanation of Sanskrit-definitions has combined to make this book charming to read and easy to remember by Students whose mother tongue is Hindi.

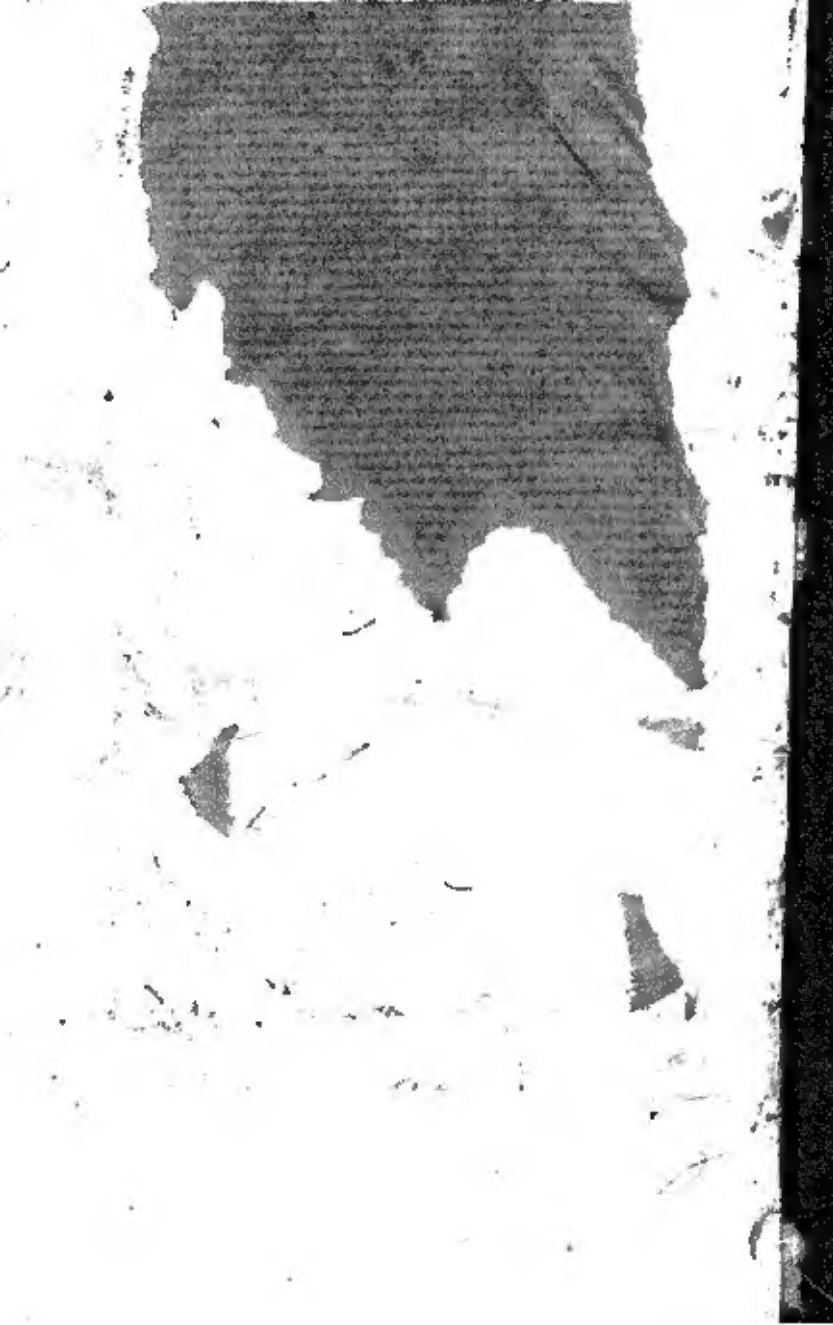
( ५ ) संस्कृत वाङ्मय—संस्कृत के विशाल साहित्य का सीधे शब्दों में संक्षिप्त प्रामाणिक विवरण। विशारद, आखी आदि परीक्षाओं के लिए निरान्त उपयोगी। पृ० सं० ११२, मूल्य १)

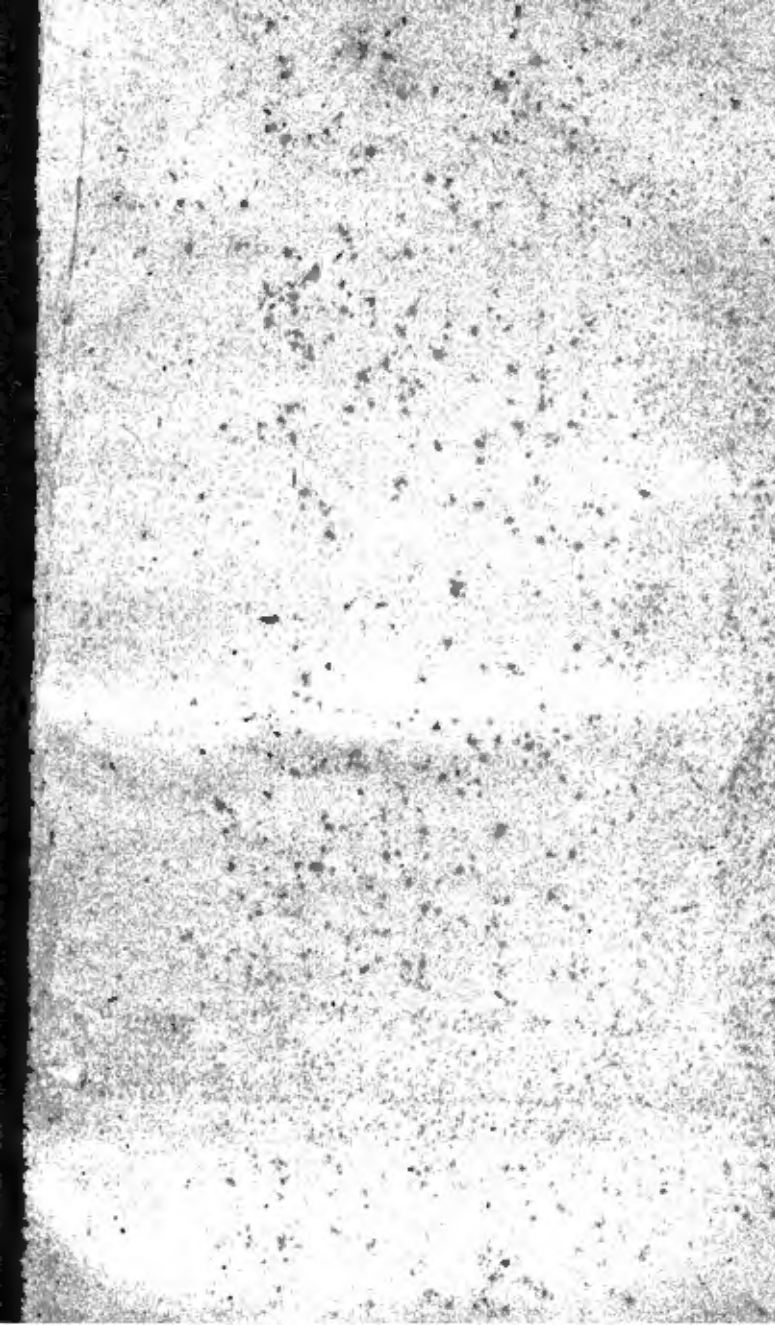
( ६ ) आर्य संस्कृति के मूलाधार—हमारे आर्यिक ग्रन्थों—वेद, पुराण, इतिहास, धर्मशास्त्र, दर्शन, तन्त्र—का प्रामाणिक विस्तृत विवेचन। हिन्दी में एकदम अपूर्व ग्रन्थ। पृ० सं० ४००, ४)

( ७ ) निबन्धचन्द्रिका—संस्कृत में निबन्धों का शिक्षक उपयोगी ग्रन्थ। लेखक—कृष्णदेव उपाध्याय एम० ए०। १)

( ८ ) व्रतचन्द्रिका—लेखक गौरीशंकर उपाध्याय एम० ए०, हिन्दुओं के समस्त व्रतों और उत्सवों का सांगोपांग विवेचन। हिन्दी में एकदम अनूठी पुस्तक। मूल्य १॥)









22-  
1912-70.

